

Universale

Luciano Canfora

Prima lezione di storia greca



Editori Laterza

Ladri di Biblioteche



eBook Laterza

Luciano Canfora

Prima lezione di storia greca



© 2000, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: novembre 2012

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858106471

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

I. L'occhio e l'orecchio

II. Racconto e documento

III. Quando parlano le pietre

IV. La storia «segreta»

V. I falsi documenti

VI. La «scuola» dei falsi

VII. La tutela degli archivi

VIII. Storici e antiquari alle prese con l'archivio

IX. Del buon uso del documento

X. La cittadinanza bene supremo

XI. «Internazionalismo antico»

XII. «Nascondere» un documento: la saga di Melo

XIII. «Revisionismo» e nuovi documenti

XIV. La parola come documento

XV. Atene nelle pagine interne

XVI. Limiti temporali della storia greca

XVII. I «confini» geografici della storia greca

XVIII. Liberi e schiavi

XIX. La storia greca come mito

Note

Bibliografia

I. L'occhio e l'orecchio

La storia greca incomincia con una novella, la novella di Gige e Candaule: un dramma di alcova. La racconta Erodoto (V secolo a.C.), al principio del libro primo della sua *Storia*, e di lì parte per il suo racconto della storia lidia. Candaule, re di Sardi, aveva una singolare pretesa. Era talmente preso dalla bellezza della propria moglie che desiderava assolutamente che il suo uomo più fido, Gige, la vedesse nuda. Gige riluttava, e obiettava che una donna che si spoglia, si spoglia anche del pudore. Assicurava di non avere dubbi sulla bellezza della padrona, ma Candaule era irremovibile. E infatti riuscì a imporre a Gige di nascondersi nell'alcova, dove la donna, andando a letto, si sarebbe spogliata. Per convincerlo fece ricorso a un argomento di carattere teorico: «nel caso degli esseri umani – disse – le orecchie sono meno fededegne degli occhi». Di fronte a tale argomento, il coatto *voyeur* dovette capitolare.

È curioso come Erodoto inserisca, così, tra le parole di Candaule, pur riferite a un singolare, ma molto delimitato obiettivo, una sentenza che coincide con il caposaldo del credo storiografico che sta alla base dell'intera sua opera, e non soltanto di essa. Quella sentenza esprime infatti il modo di intendere lo scrivere storia dominante nel mondo greco. E forse si estende ben oltre l'ambito della storiografia. Se dovessimo ritenere ben tramandato un frammento di Polibio (dal dodicesimo libro), dove si affrontano appunto questi problemi, dovremmo concludere che già Eraclito affermava, da qualche parte, che «gli occhi sono testimoni più attendibili delle orecchie» (ma forse lì Polibio citava Erodoto piuttosto che Eraclito). Se comunque davvero si trattasse di Eraclito, ricaveremmo, da questa notizia, la legittima impressione di un vasto e generale radicamento di una siffatta assiologia tra gli organi di senso.

Certo, per Erodoto quella è la distinzione principale. Quando ha soltanto «udito», ma non ha visto, si affretta a prendere lui stesso le distanze dal proprio racconto: «Ho il dovere di dire ciò che mi è stato detto – scrive –, non di crederci»¹. L'opzione per l'occhio divenne poi talmente topica da suscitare, nei proemi storiografici, una automatica e ripetitiva ostentazione di devozione all'autopsia. Luciano di Samosata, lo scrittore satirico vissuto al tempo di Marco Aurelio, nel suo pungente trattatello sulla storiografia (*Come si deve scrivere la storia*) prende in giro un tale il quale non aveva mai messo piede fuori della sua Corinto, e che, tuttavia, incominciava la sua *Storia* della campagna di Marco Aurelio in Mesopotamia con queste parole: «Le orecchie sono più infide degli occhi: io perciò scrivo solo quello che ho visto, non quello che ho udito!»².

Proposito, a ben riflettere, in sé quasi insensato e comunque velleitario, dal momento che, persino lo storico che «era sul posto», in realtà non ha potuto vedere che una minima parte dell'evento che crede di aver visto. Il che è vero in generale, ma è vero soprattutto per gli eventi storici «per eccellenza» (guerre, battaglie, rivoluzioni). Dunque l'ironia di Luciano contro il misero scrittore corinzio non bersaglia soltanto il pedissequo imitatore, ma anche l'inevitabilmente pretenzioso e perciò mendace narratore.

Per parodiare questo genere di pretese, lo stesso Luciano inventerà un racconto assolutamente inverosimile, lo intollererà provocatoriamente *La storia vera* e porrà in apertura la solenne rivendicazione della propria soggettiva, totale, inesperienza di quanto nel seguito viene

raccontato: «Scrivo cose che non ho visto, di cui non ho mai avuto esperienza e di cui non ebbi notizia da alcuno»³. Parla invece da storico il Sosia plautino, il servo di Anfitrione, al principio della omonima commedia, quando racconta una battaglia che non ha visto perché ne è fuggito morto di paura. Rivela agli spettatori che «mentirà» perché racconterà quello che non ha visto ma che altri gli hanno raccontato: «verum *quasi adfuerim* tamen simulabo atque *audita* eloquar»⁴. Al contrario un «vero» soldato (o che vuol passare per tale), come lo Stratofane del *Truculentus*, si concede, al principio di un lungo monologo, una vera lezione di metodo che va nella direzione opposta rispetto alla condotta disinvolta di Sosia: lui sa bene che moltissimi soldati, per non parlare degli scrittori, hanno mentito raccontando battaglie non viste coi propri occhi; l'esatto contrario di quello che farà lui, che sentenzia come se stesse per scrivere una pagina di storia: «Un solo testimone oculare vale più di dieci testimoni auricolari: quelli che si servono dell'orecchio riferiscono per sentito dire; quelli che vedono coi loro occhi, quelli sì che sanno»⁵. Insomma, quale che sia la fonte di queste parole, qui sentiamo che il bersaglio è ancora una volta il solito elogio dell'autopsia caratteristico degli storici, in primo luogo degli storici militari.

Tutti elogiano dunque l'autopsia, ma pochi ne riconoscono i limiti effettivi. Spicca però lo sforzo di uno storico come Tucidide, il quale ha introdotto per primo la novità di tentare di raccontare minuziosamente, e con pretesa di verità riferita *all'intero* suo racconto, eventi in gran parte non visti da lui ma da altri. Egli ha voluto, preliminarmente e una volta per tutte, in una memorabile introduzione di carattere metodologico, spiegare come ha proceduto nel collazionare le testimonianze altrui. E ha preteso perciò di offrire un racconto non problematico, non con «alti» e «bassi», ma «vero» in ogni sua parte: il lavoro critico preliminare, che sta alla base di quel racconto, resta fuori della pagina. E siccome questo accade appunto *dovunque* negli otto libri tucididei sulla guerra peloponnesiaca, sembra arbitraria la teoria moderna secondo cui alcuni di quei libri sarebbero stati lasciati dallo storico in forma provvisoria. Strana teoria, visto che la narrazione si presenta *dovunque* con il medesimo carattere di definitività. Semmai si può osservare che in alcune parti i *documenti* relativi ai fatti narrati sono «ostentati», e altrove no. Ma di ciò diremo in seguito.

Si produce però, nello svolgersi degli eventi, guerreschi e politici, un *fatto* per conoscere il quale «vista» e «udito» coincidono: è la parola⁶. Di fronte alla parola l'«udito» prevale come organo di senso anche se la «vista» non manca di avere la sua importanza, giacché l'oratoria non solo la si ascolta ma la *si vede*: per quanto attiene alla esteriorità e al comportamento dell'oratore, oltre che, beninteso, per le reazioni del pubblico. Ma dei tanti discorsi pubblici (assemblea, tribunale, trattative diplomatiche) che furono parte essenziale della vicenda storica non vi era, né vi fu per lungo tempo, nelle città greche, trascrizione, e nemmeno redazione scritta. Solo i discorsi dei sovrani erano stati, e continuavano a essere, materia di fedele trascrizione ufficiale da parte di funzionari. Nel VI secolo a.C., nella Ionia suddita del Gran Re di Persia, Ecateo di Mileto opponeva il suo audace «scrivo come sembra a me» alle verità «del sovrano» eternate nelle grandi iscrizioni rupestri, mentre all'altro capo del mondo, nell'impero della Cina, il coevo Liu Xie teorizzava, nel XVI capitolo del *Tesoro delle lettere*: «Lo storiografo è un funzionario che, tenendo in mano il pennello, è situato a destra o a sinistra del sovrano; ha il compito di registrare: anticamente lo storiografo di sinistra registrava gli avvenimenti, quello di destra le parole»⁷. Nel mondo di Liu Xie parola e documento coincidono: le parole dei sovrani erano raccolte in quello che Liu Xie chiama *Il libro dei documenti*, che lui definisce «un classico».

A ben vedere, però, per lo storico, i racconti di cose non viste sono di due tipi: da un lato i fatti contemporanei ma dei quali non gli è accaduto di essere testimone, dall'altro i fatti del passato magari remoto o remotissimo. Lo storico antico coltiva, in verità, l'illusione di poter far capo, anche in questi casi, comunque alla «vista». Per i fatti coevi vi è pur sempre la possibilità di interrogare chi era «sul posto». Per i fatti del passato c'è, ma non sempre, il racconto di coloro che *furono* testimoni, o, a loro volta, ascoltarono dei testimoni. (Qualche volta però c'erano dei «vuoti», dei periodi che nessuno aveva raccontato. Questo si verifica quando i contemporanei percepiscono gli eventi in cui sono immersi come *non meritevoli* di racconto: il che può accadere per esempio all'indomani di fatti che si sono imposti all'attenzione come epocali. Così, sappiamo che non c'era una storia del cinquantennio successivo alle guerre persiane appunto perché

successivo a quella epopea, che dominò la mente degli uomini anche dopo, finché Tucidide non pensò di rimediarvi⁸; e analogamente nel nostro secolo per vari decenni si è continuata a scrivere soprattutto la storia delle due guerre mondiali ma molto meno dei vent'anni intermedi, o del secondo dopoguerra.)

Ad ogni modo, il racconto del passato, soprattutto di quello remoto, era considerato con sospetto. Eforo (attivo nel IV secolo a.C., al tempo di Filippo di Macedonia) elaborò una teoria, che è anche una chiave di lettura: «Per quel che riguarda i racconti di storia contemporanea – scriveva – dovranno riguardarsi come più affidabili quelli più dettagliati; per quel che riguarda invece il passato più antico proprio opere di questo genere sono sospette»⁹. E precisava: non è credibile che si sia serbato attraverso un lungo lasso di tempo il ricordo di «tutti i fatti» e della «gran parte dei discorsi». Anche qui la riflessione storiografica cinese, per lo meno quale ci è nota attraverso Liu Xie, aveva raggiunto risultati analoghi. Ammoniva Liu Xie, contemporaneo di Ecateo: più si risale nel tempo «e più numerose si fanno le menzogne». E ricordava un suggerimento storiografico dello *Xunzi*: «Bisogna essere concisi nel parlare del passato e minuziosi nel parlare del presente»¹⁰. Un precetto che appare perfettamente collimante con il caposaldo metodologico di Eforo¹¹.

II. Racconto e documento

Che la storia si scriva basandosi sui documenti è considerato di immediata evidenza, per lo meno da coloro che si occupano di storia. Ma per lo storico greco di età classica non era propriamente così.

Detta così, questa affermazione può apparire troppo sommaria e può ingenerare qualche confusione. Resta il fatto che la principale fonte d'informazione dello storico non erano gli archivi, ma – come si è visto nel capitolo precedente – la testimonianza viva dei protagonisti o testimoni degli eventi narrati, o le narrazioni precedenti per quel che riguarda la storia più antica. Peraltro il centro, concettuale ed emotivo, di un'opera di storia era quasi sempre l'epoca contemporanea dell'autore: il che dava ai testimoni diretti degli eventi il massimo ruolo.

La prospettiva cambia se ci interroghiamo sul nostro modo di considerare i loro racconti storiografici superstiti. Dalla scarsità delle fonti primarie, noi siamo portati infatti a trattare i racconti storiografici degli antichi *come documenti*. È una prospettiva insensata che è però alla base dei nostri esperimenti di racconto della storia greca (o romana, o di altre epoche, per le quali si ponga lo stesso genere di problemi). Se dovessi raccontare la storia della seconda guerra mondiale, e prendessi a base i sei volumi di Winston Churchill, *The Second World War* (1948-53), sarei un assai ingenuo storico del cruciale evento che campeggia alla metà circa del nostro secolo: finirei con l'essere subalterno alla mia fonte prediletta, la quale avrebbe certo il vantaggio enorme di essere il racconto di un protagonista del massimo livello, ma presenta il limite tipico di un racconto «di parte» e per giunta aggiornato assai meno di quanto l'apertura degli archivi avvenuta man mano nei decenni successivi ormai consenta. Orbene per la storia della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), cioè per l'evento capitale della storia greca prima di Alessandro Magno, noi ci comportiamo, perché sarebbe impossibile fare altrimenti, esattamente in quel modo deprecato e di cui ci è ben noto l'intrinseco arbitrio: la nostra ricostruzione è infatti quasi del tutto fondata su di un grande racconto di un protagonista, Tucidide. Concediamo senz'altro a Tucidide quello che mai concederemmo, se non in preda a una sfrenata faziosità, a Sir Winston Churchill. E nel linguaggio corrente finiamo col trattare col «feticismo» che si riserva ai documenti quello che è semplicemente un racconto.

Questo non vuol dire che non abbiamo, anche per quel lontano evento del V secolo a.C., documenti che potremmo definire «d'archivio». Sono infatti sopravvissute alla distruzione del tempo e degli uomini migliaia di epigrafi, rintracciate su tutto lo spazio geografico ellenizzato. È l'avanzo durevole di secoli di civiltà parlante greco: lastre di marmo, di piombo, comunque materiali ben più durevoli del papiro o della pergamena. In buona parte tali materiali sono stati raccolti in depositi e musei, talvolta sono rimasti *in loco*. Sia ben chiaro: gli archivi delle città greche non erano dei «lapidari»; in archivio andavano, quei documenti, ma per lo più trascritti su papiro; la copia epigrafica era quella destinata alla pubblica visione, quella esposta. Ci si può chiedere quale testo avesse più carattere di ufficialità: se quello conservato in archivio o quello pubblico e verificabile in qualunque momento da chiunque avesse capacità di leggerlo o di farselo leggere. Certo è che per copia *d'archivio* deve piuttosto intendersi quella conservata e depositata

nel luogo a ciò deputato. In una legge sulla tutela degli archivi nell'isola di Paros (II secolo a.C.) si rinvia, per sbugiardare le contraffazioni, a «libri antigraf», alla copia su papiro, conservata in archivio. Ciò non toglie che le copie epigrafiche dei documenti siano per noi un eccellente surrogato di quegli archivi che non abbiamo più. Il che vuol dire che, a partire da quando questo genere di documenti su pietra fu ricercato e messo a frutto dagli studiosi di cose antiche¹, la moderna possibilità di ricostruire la storia di quel passato si è sensibilmente arricchita. Finalmente abbiamo cominciato a disporre di quel genere di documenti che, in una ricostruzione fondata essenzialmente sulle fonti letterarie, restava fuori o comunque ai margini.

Nasce qui una domanda: siamo dunque anche per la storia greca nella situazione di ricchezza documentaria che è usuale nel campo della storia più recente? Certamente no. Non deve sfuggirci infatti il carattere *casuale*, del tutto casuale, del materiale «documentario» superstiti. Certo non scarso: ma assolutamente non sappiamo quanta parte esso sia di un «intero» la cui entità possiamo solo immaginare, arguire con criteri che rasentano l'arbitrio. Trattati tra città, decreti onorifici, liste di entrate o di tributi, rendiconti di lavori pubblici, decreti di assemblee deliberanti. Questo assai vario genere di documenti ci è ben testimoniato dalle migliaia di pezzi sopravvissuti. (Spesso pezzi nel senso di frammenti anche minuscoli, per integrare i quali si mette in atto la moderna sempre più raffinata perizia congetturale, che sa quanto di formulare ci fosse in quel genere di testi). Ma non dobbiamo dimenticare quanto ciascun genere documentario che abbiamo or ora evocato appartenesse alla *quotidianità* della vita delle città greche, alla infinita iterazione di una vita quotidiana durata secoli: e invece noi non abbiamo che «chiazze» di documentazione. Il che ci mette nella complicata e aleatoria situazione di combinare documenti *casualmente* sopravvissuti (e che saltuariamente illuminano eventi e dettagli scelti dal capriccio della conservazione) con testi narrativi. (Ovviamente anche di questi ultimi sappiamo quanto abbiamo perso. Ma qui stiamo considerando la loro «pretesa di verità» nel caso in cui si siano salvati. Ciascuno di essi, quando c'è, pretende di darci – e noi siamo indotti a crederlo – *l'intero* di un determinato evento).

Il racconto dello storico antico pretende di dare *tutto* (o almeno tutto il necessario) su quell'evento. Noi sappiamo *a priori* che così non è. Trovandoci perciò tra le mani documentazione *diretta* e indipendente siamo immediatamente portati a *integrare* questa nel racconto letterario. Dobbiamo però sapere che facciamo ciò *a caso*: là dove il caso dovuto alla capricciosa conservazione ci consente di farlo. Come dire: sommiamo «addendi» incongrui nel momento in cui aggiungiamo epigrafi a narrazione storiografica. Per giunta dovremmo non dimenticare mai che comunque il racconto storiografico antico può a sua volta comportare un uso (anche se non sempre reso esplicito) di documenti: e in tal caso la nostra operazione rischia di risultare ancor più incongrua, giacché lo storico antico *selezionò* o trasecse i documenti di cui tener conto (di cui però non sempre diede esplicita notizia) sulla base di un *intero* documentario, mentre noi vi aggiungiamo, come integrazione necessaria, *tutto quanto* i casuali ritrovamenti hanno messo in salvo. Alla fine abbiamo il racconto antico arricchito e modificato (e non di rado messo in crisi) *dove capita*. Il che è allarmante: il pensiero corre a tutti i punti della nostra ricostruzione dove «non capita»!

III. Quando parlano le pietre

È facile intendere perché si esponga una epigrafe recante una dedica o l'epitafio di un defunto. Meno ovvio il ruolo di altri documenti esposti: decreti, inventari ecc. Vigono intorno a questo fenomeno molti equivoci e interpretazioni erranee: per esempio che i santuari dove si addensavano grandi quantità di epigrafi avessero funzione di archivio. Nulla di più inesatto. Come s'è accennato nel precedente capitolo, i testi che si raccoglievano in archivi erano scritti su papiro o su pergamena: rispetto all'originale depositato, l'epigrafe poteva dare, talvolta, persino un testo abbreviato. Conosciamo direttamente alcuni archivi privati, che sono stati recuperati in Egitto o a Doura Europos, colonia seleucide, poi romana, sull'Eufrate. Sebbene archivi privati, essi ci aiutano a comprendere l'usuale meccanismo della conservazione dei documenti.

Un'altra idea che esige rettifica è che quelle lastre avessero come finalità primaria quella della accessibilità da parte del pubblico. In realtà, per informazione del pubblico venivano esposte tavole o pannelli di legno su cui il testo che si voleva mettere (s'intende per un certo tempo) a disposizione del pubblico, in luoghi a ciò destinati, era dipinto col pennello. In greco questo genere di «manifesti» si chiamava *leukoma*, in latino *album*. Leggi, regolamenti, rendiconti e così via venivano notificati in questo modo.

Quando invece un testo viene inciso su pietra, ed esposto in tale forma durevolissima, la finalità di una tale intrapresa è ben diversa; e molto più ambiziosa. In questi casi era incorporato nel testo del decreto l'ordine di procedere alla copiatura su pietra, con la motivazione esplicita che *si auspicava* di quel documento una conservazione durevole. Si può supporre che questo trattamento privilegiato fosse riservato a una minoranza di documenti. Per tutti gli altri bastava, evidentemente, quella affissione temporanea, realizzata grazie ai *leukomata*.

Consideriamo i casi più noti di ricorso al materiale durevole. Il più facile e il più ovvio è quello dei trattati internazionali. E si comprende bene, visto che ci deve essere qualcosa di stabile cui entrambi i contraenti, nel tempo, possano richiamarsi: *ex hypothesi* per tutta la durata dell'accordo previsto dal trattato, anche se, si sa, molto spesso l'accordo entrava in crisi ben prima che spirassero i termini previsti dai contraenti. Su di un piano strettamente quantitativo, si può dire che la grande maggioranza dei documenti esposti che si sono conservati è costituita, nelle varie città del mondo greco, da decreti «onorari», che elargiscono onori e riconoscimenti, e premi gratificanti dal punto di vista dell'immagine, a singoli cittadini benemeriti, o a stranieri, o anche a intere comunità. Questa prevalenza numerica però non deve ingannare. Erano per lo più gli interessati stessi che gradivano, e cercavano di ottenere, la pubblica esposizione del decreto che li riguardava. Le assemblee decisionali delle città greche – nella Grecia, nell'Asia Minore o altrove – dedicavano le riunioni ordinarie a un «ordine del giorno» nel quale le decisioni amministrative correnti sicuramente facevano la parte del leone. Ma per tali decisioni bastava la notifica tramite *leukoma*. Al contrario erano i decreti onorifici che, a decisione ormai presa, venivano pomposamente messi su pietra: non di rado a spese degli interessati, cui questo esito lusinghiero stava molto a cuore. Di qui il depistante effetto «statistico», che suscita l'illusione che premiare benemeriti fosse l'attività principale di queste assemblee.

Questo gusto degli onori, e degli onori incisi su pietra, si è sviluppato nel mondo greco «come una metastasi» – ha scritto Louis Robert, massimo conoscitore dell'epigrafia greca –, a partire dal IV secolo a.C., in modo crescente, nel mondo greco. Dal I secolo a.C. in avanti «ogni defunto di buona famiglia avrà, morendo, in tantissime città d'Asia Minore, un decreto onorifico, che ha come fine di rendergli onore, di incoronarlo al momento della sepoltura, di esprimere le condoglianze della città alla sua famiglia, di autorizzare quest'ultima a dedicargli una statua»¹. Si danno anche casi di dimensioni imponenti, e molto significativi. Nella città licia di Enoanda, nell'estremo Sud dell'Asia Minore, non molto lontano dalla costa antistante l'isola di Rodi, un cittadino di nome Diogene ottenne dalla sua città che, alla sua morte, il portico dell'agorà – cioè il luogo più significativo della struttura urbana – venisse addirittura tappezzato da epigrafi (molti frammenti si sono salvati), nelle quali erano trascritti numerosi testi che stavano particolarmente a cuore a quest'uomo: un notevole (questo pare certo) della sua città, il quale era affetto da una divorante passione filosofica. I testi esposti erano innanzi tutto brani delle più significative opere di Epicuro – di cui Diogene era un devoto –, a cominciare dalle *Massime capitali*; inoltre testi di altri insigni epicurei, testi di divulgazione epicurea dello stesso Diogene, nonché lettere di persone della sua cerchia (intravediamo un vero e proprio cenacolo epicureo), infine una sorta di «testamento», in cui Diogene parla di sé ormai vecchio e giunto alla soglia della fine e ricorda di aver ottenuto l'uso del portico per «offrire in pubblico i farmaci della salvezza».

In questo caso, gratitudine della comunità per un concittadino (evidentemente un benemerito), propaganda filosofica, forse anche ostentazione di prestigio si saldano dando vita a un «monumento» singolarissimo. Senza i frammenti di tale monumento, di Diogene e della sua opera filosofica, oltre che del cenacolo che si raccoglie intorno a lui e agli amici di Rodi, non sapremmo assolutamente nulla. Grazie alla documentazione epigrafica fortuitamente salva, possiamo renderci conto della totale scomparsa di un autore. Il che ci fa pensare che altri «Diogene» siano andati persi irrimediabilmente. Allo stesso modo, è grazie alla documentazione epigrafica che conosciamo dati importanti su istituzioni delle città greche che talvolta non sono nemmeno nominate nelle fonti letterarie. Un bell'esempio è quello dei «giudici stranieri». Quasi duecento epigrafi (ma il calcolo, fatto molti anni addietro da Louis Robert, è sicuramente approssimato per difetto) hanno consentito di farci un'idea precisa di questa pratica, ignota alle fonti letterarie (tranne un'allusione in Plutarco). Evidentemente il conflitto di classe, che aveva il suo terminale nei tribunali, era così aspro e implacabile da raccomandare quella soluzione esterna. Il gran numero di decreti onorifici in pro di questi giudici stranieri attesta la vastità del fenomeno, già a partire dal IV secolo.

Ma torniamo ancora per un momento al «monumento diogeniano» di Enoanda. C'è un inconveniente, inerente proprio al modo in cui i pezzi di questo «monumento» si sono salvati: i frammenti superstiti non contengono elementi certi di datazione. Abbiamo recuperato un nuovo autore di lingua greca, sappiamo abbastanza del suo rapporto con la città, ma non siamo in grado di collocarlo nel tempo. E infatti molte e diverse ipotesi sono state avanzate: prima si è pensato al III secolo d.C. (per una serie di equivoci sulla forma delle lettere); poi si è arretrati sino all'età di Traiano, o anche di Domiziano; addirittura si è prospettato il I secolo a.C., visto che tra i personaggi figuranti in un frammento epistolare è nominato un Caro, che può ben essere Tito Lucrezio Caro, il poeta epicureo contemporaneo di Cicerone. Ovviamente cambia qualcosa se si colloca il fenomeno del monumento diogeniano al tempo dei Severi o invece al tempo di Augusto. Per l'immagine, che cerchiamo di precisare, della vita intellettuale e politica in una piccola città greca d'Asia sarebbe importante poter stabilire se già al tempo d'Augusto, o invece solo molto più tardi, lì fosse prevista una pratica del genere, al tempo stesso evergetica e celebrativa (e autocelebrativa).

L'inconveniente, se così possiamo definirlo, che abbiamo ora descritto – trovarci cioè di fronte a una testimonianza diretta ma priva di un dato essenziale come quello cronologico – discende dal fatto che il documento epigrafico – che è di norma un pezzo «originale» – giunge di norma senza «intermediari» (all'opposto dei manoscritti della tradizione letteraria), e talvolta fuori dell'originario contesto materiale. (Ciò è accaduto anche nel caso dei testi messi insieme da Diogene: i frammenti che, sia pure in parte, ce li conservano sono andati a finire lontano

dall'originario sito, che peraltro è distrutto, e in parte furono riutilizzati per costruire mura in epoca tardo-antica e medievale, poi finite male anch'esse.)

In compenso, questa trasmissione «senza intermediari» ci garantisce una ben maggiore esattezza letterale. È ovvio che, nel passaggio dall'originale su papiro (che rimase in archivio e poi si perse) alla pietra, il «copista», in questo caso il lapicida, ha commesso errori, ma in genere poco numerosi e facilmente sanabili.

Si sa bene come il dato epigrafico sia, per sua natura, «puntuale»; esso ci dà un frammento di storia, un nome, un nuovo personaggio, una nuova circostanza fattuale: ci attesta ad esempio che il giorno tale (se si riesce a identificarlo!) un certo personaggio è stato gratificato dalla città; o che il tal giorno è stata presa in assemblea una certa decisione e così via. Non pochi di questi «frammenti» hanno implicazioni generali, per esempio nella storia sociale o economica. Un decreto di Amorgo che elogia due cittadini, Egesippo e Antipappo, benemeriti, i quali avevano riscattato dai pirati – offrendosi come ostaggi – una trentina di donne libere che rischiavano di assaporare l'amarezza, in modo particolare appunto per le donne, della condizione schiavile, è anche una inattesa fonte sulla pirateria nel Mar Egeo.

Ma il pregio di questa straordinaria messe di fonti può essere anche *direttamente* storiografico. Una delle più gloriose epigrafi greche superstiti, la cosiddetta *Cronaca di Paro*, che fu scoperta nell'isola di Paro nel 1627, fu portata a Londra per ordine del conte T. di Arundel ed è conservata nel British Museum, è in questo senso esemplare. Si tratta di un assai pregevole, anche se capriccioso, spezzone di cronologia «universale» (cioè greca a partire dalle origini): da Cecrope, mitico «fondatore» dell'Attica, all'anno 263 a.C. È evidente che disporre di una serie continua di fatti che si spinge fino alla metà circa del III secolo a.C. è un grande guadagno rispetto alle superstiti fonti letterarie: il XX libro di Diodoro Siculo, dove per noi si arresta il superstito racconto *continuo* della storia greca², giunge al 301 a.C., mentre Polibio incomincia con la prima punica, cioè proprio dal 264 a.C. Naturalmente queste tre fonti non si possono «sommare» in modo meccanico: non va nutrita l'illusione che, sommandole, si ottenga una completa e soddisfacente «catena» narrativa; ma è evidente che ci giova molto poter colmare, almeno in parte, proprio grazie alla *Cronaca di Paro*, il fastidioso «vuoto» che intercorre tra Diodoro e Polibio.

Alcune epigrafi integrano in modo risolutivo, con dettagli nuovi, alcuni momenti già conosciuti della «grande» storia. Se nel tempio di Zeus a Labranda, in Caria, non fosse sopravvissuta, murata nella parete, una lettera di Filippo V di Macedonia (221-179 a.C.), noi non disposeremmo della conferma conclusiva di un dato che, fino a quella scoperta, era considerato opinabile: cioè la conquista della Caria da parte del predecessore di Filippo V, Antigono Dosone. Ma forse basterà ricordare a questo proposito la «regina» delle iscrizioni, le *Res Gestae Divi Augusti*, testo bilingue scoperto presso Ancyra (odierna Ankara) alla metà del XVI secolo dall'ambasciatore del re di Francia presso il sultano. L'intera visione del principato augusteo, oltre a una gran messe di dati di fatto (censimento della popolazione, esatta scansione della carriera di Augusto ecc.) noi la ricaviamo appunto da questo documento capitale: un bene dell'umanità, alla cui conservazione materiale però il governo turco non dedica la necessaria attenzione.

Un'ultima considerazione, questa volta di metodo. La storia sociale è il campo privilegiato in cui si esplica il pregio della documentazione epigrafica. Senza di essa la nostra conoscenza del diritto greco, della vita pubblica di tante città greche, sarebbe di gran lunga più modesta. È ovvio, e ben noto, che anche dalla papirologia documentaria viene un apporto essenziale, ricavabile da serie documentarie che consentono in certi casi una pienezza tutta «moderna» di informazione. I papiri riflettono quasi esclusivamente la realtà egiziana: le epigrafi invece sono «diffuse» su di un ambito vastissimo, che copre l'intero mondo ellenizzato. Ne consegue ancora una volta che la mera *somma* dei dati forniti da questi due generi di fonti, in fondo arbitraria, rischia di risultare talvolta addirittura depistante.

IV. La storia «segreta»

Nella *Vita di Lisandro* Plutarco descrive un singolare documento: una striscia di cuoio recante su scritte delle lettere alfabetiche apparentemente in successione insensata¹. Per recuperare le parole che quello strumento nascondeva e intendeva comunicare in forma riservata a destinatari privilegiati bisognava arrotolare quella striscia intorno a un'asta di legno di una determinata lunghezza. Si trattava di un rudimentale strumento di comunicazione «in cifra» («crittografia»), in quel caso, tra gli efori e Lisandro, l'inquietante comandante spartano che alla fine piegò Atene (aprile 404 a.C.). La tradizione letteraria antica ci dà ogni tanto notizia di questo genere di documenti: per esempio Svetonio ci fa sapere che le lettere di Giulio Cesare agli intimi erano scritte in un sistema crittografico non troppo complicato in verità, di cui lo stesso Svetonio (attivo negli archivi del «Palazzo» al tempo dell'imperatore Adriano) ci dà la chiave.

Tra i documenti antichi è facile capire che questi «segreti» furono in genere i primi a scomparire: non erano in genere destinati alla conservazione. Il caso di Cesare è palesemente anomalo, e si spiega forse con aspetti che ignoriamo, nel dettaglio, del conflitto tra i suoi eredi politici, conflitto che deve aver propiziato una tutela particolarmente efficace delle sue carte, protrattasi molto a lungo nel tempo. Quanto a Lisandro, è probabile che Plutarco conosca quello che narra da altre fonti letterarie. La considerazione ulteriore, che si impone, è che, dunque, sono presto scomparsi, per lo più, proprio i documenti più importanti, cioè quelli segreti. Quelli che ci avrebbero rivelato (o avrebbero rivelato agli studiosi antichi eventualmente in grado di giovarsene) le ragioni vere, profonde, autentiche e inconfessate (se non a pochi) delle azioni più importanti e controverse. Se, come scrisse veridicamente Ronald Syme, «la storia vera è quella segreta», noi ne siamo purtroppo quasi sempre esclusi per quel che attiene a quelle antiche vicende che, con le nostre indagini e ricorrendo a ogni sorta di documentazione, cerchiamo di strappare all'oblio.

V. I falsi documenti

Non si dovrebbe «feticizzare» il documento. Il quale invece non è necessariamente *la verità*. Tralasciamo aspetti più sofisticati. Consideriamo il più semplice: il documento può essere un falso.

Il falso è una eventualità che va sempre tenuta in considerazione. E ci sono periodi per i quali il sospetto deve essere molto elevato. Per Atene c'è una data che fa da spartiacque. Nel 480 a.C. i Persiani invasero l'Attica, gli Ateniesi fuggirono in massa e si rifugiarono a Trezene e anche nell'isola di Egina; e di lì prepararono al nemico – guidati da Temistocle – la trappola navale di Salamina. I Persiani incendiarono la città e con ogni probabilità l'incendio distrusse quanto era fino ad allora conservato negli archivi pubblici (sull'acropoli, nei templi). Ne consegue che quanto la tradizione successiva ritiene di conoscere della documentazione ateniese precedente il 480 a.C. dovrà considerarsi con molto sospetto. È il caso di autori di grande prestigio, e cui facciamo spesso ricorso, i quali prendono sul serio ciò che la tradizione aveva tramandato come «leggi di Solone» e che al più saranno state delle ricostruzioni congetturali.

Aristotele¹, Plutarco², ma anche Demostene, per non parlare dell'erudizione del II secolo d.C., da Gellio a Pausania ad Arpocrazione, hanno preso per buono questo materiale e non sembrano essersi interrogati sulla sua autenticità. Ma qualche dubbio doveva sussistere, magari attizzato da ragioni politiche, se è vero che i «Trenta», quando presero il potere (404 a.C.), decisero di abrogare «quelle tra le leggi di Solone che suscitavano perplessità» (Aristotele, *Costituzione di Atene*, 35, 2). I Trenta si proponevano di sradicare le istituzioni democratiche in Attica (cosa non facile) e dunque potevano avere un interesse politico nel liquidare una parte almeno della legislazione soloniana: ma certamente sapevano dell'alone di confusione che gravava su quel *corpus* legislativo di incerta origine. Anche gli oligarchi che avevano preso per qualche mese il potere ad Atene nel 411 avevano assunto una iniziativa in certo senso analoga rispetto alle leggi di Clistene (Aristotele, *Costituzione di Atene*, 29, 3), anch'esse precedenti l'incendio persiano e dunque, nella forma in cui le si leggeva nel tardo V secolo, soggette alle stesse cautele necessarie nei confronti delle cosiddette «leggi di Solone». Quando erano state «rifabbricate» le leggi di Solone? Probabilmente quando, ricominciata la vita della comunità dopo la ritirata dei Persiani, fu necessario ridare fondamento alle istituzioni.

Anche il IV secolo a.C. fu epoca di falsi. Nel 1960 Michael H. Jameson pubblicò un «decreto di Temistocle» proveniente da Trezene e databile, a giudicare dal suo contenuto, al periodo in cui Temistocle fece «trasportare Atene» fuori dell'Attica dinanzi alla minaccia persiana. È il decreto con cui Temistocle propone di «spostare a Trezene i fanciulli e le donne e a Salamina gli anziani e i tesori», con una particolare disposizione destinata ai tesoriere e ai sacerdoti per la tutela dei beni sacri. Il decreto comprende anche tutte le disposizioni necessarie per la guerra: l'allestimento di 200 navi e l'equipaggiamento dei combattenti che debbono «combattere contro il barbaro in difesa della libertà dei Greci, insieme con gli Spartani, i Corinzi, gli Egineti e gli altri che lo vorranno»; inoltre le disposizioni per l'equipaggiamento di ciascuna trireme e molto altro ancora. Nonostante l'entusiasmo degli scopritori, era abbastanza evidente il carattere del singolare

ritrovamento. Lo stile era quello con cui poi, a vittoria conseguita, si rievocò in formule stilizzate e durevolissime, infinite volte e nei più vari incontri, la vittoria conseguita sui Persiani. Ripetitività talmente ossessiva che gli Ateniesi medesimi, principali produttori e fruitori di questo genere di retorica, finivano col farla oggetto di ironia: non soltanto nella celebre parodia che figura all'interno del dialogo di Platone intitolato *Menesseno*, ma anche nelle parole smalziate e quasi brutali che Tucidide fa pronunciare ai generali ateniesi venuti a colloquio con i rappresentanti dell'isola di Melo (torneremo più oltre su questo episodio). Insomma vide giusto Christian Habicht, il quale, l'anno dopo la scoperta, pubblicò un bel saggio intitolato *Documenti falsi* nel quale metteva in crisi per l'appunto la credibilità del prodigioso ritrovamento e lo inquadrava in un fenomeno più ampio: la fabbrica del falso a fini politici, nella prima metà del IV secolo. In questo caso, e anche negli altri che Habicht chiama in causa, si tratta di una propaganda di tipo panellenico che ben si inquadra in quegli anni di gestazione e di prima attuazione della «seconda lega marittima» (378 a.C.) voluta da Atene. E voluta – almeno questo fu l'iniziale intento – «panellenica», non segnata dall'arroganza imperiale che aveva segnato (e affondato) la Lega delio-attica del secolo precedente.

Naturalmente il cosiddetto «decreto di Temistocle» non è, dal punto di vista materiale, un «oggetto d'epoca», è palesemente una lastra incisa nel IV secolo, ma ai difensori della sua autenticità restava un facile *escamotage*: si poteva sempre sostenere che fosse una copia tardiva di un decreto inciso all'epoca cui il testo si riferisce. Ma è l'analisi interna, anche dello stile oltre che dell'impianto, che mette in crisi la volenterosa contraffazione.

Un tratto comune a questi prodotti, da ricondurre alla ideologia che essi vogliono esprimere, è la «nostalgia» per il «sano» panellenismo del periodo delle guerre persiane. Non sarà sfuggito il passaggio del cosiddetto decreto di Temistocle, in cui l'assemblea ateniese approva una lista di potenziali alleati, in cima alla quale figurano Spartani e Corinzi, tradizionali avversari di Atene e principali assertori della necessità di «contenimento» della potenza ateniese per tutto il resto del secolo V, a partire dalla formazione della prima «lega marittima», e poi ancora lungo il IV secolo fino all'emergere nel 371 a.C. della grande potenza tebana. A questo tipo di propaganda panellenica, che sarà rispolverata da Demostene negli anni 346-338 a.C. – tra il primo vero successo diplomatico di Filippo di Macedonia e la sconfitta ateniese di Cheronea –, si può ricondurre anche un altro documento, anch'esso legato al «patriottismo» anti-persiano del tempo andato. Non è un caso che proprio Demostene, in vari suoi discorsi, e spiccatamente in un importante discorso all'assemblea popolare qual è la *Terza filippica*, brandisca quell'antico decreto per far riflettere il patriottismo di un tempo di contro alla crisi di valori dilagante nel presente, così permeabile – egli sostiene – alle mire egemoniche del re di Macedonia. Il documento lo abbiamo quasi per intero e *in extenso* perché Demostene lo legge e lo commenta in un *crescendo* di grande efficacia emotiva, nel bel mezzo della *Terza filippica*. È l'episodio, spesso ricordato dagli oratori di epoca demostenica, di Artimio, un greco di Zeleia, in Asia, giunto in Peloponneso come emissario del re di Persia, e condannato ad Atene in contumacia, alla massima pena, nonostante la sua azione non riguardasse direttamente Atene. La condanna di Artimio era un esempio evidente di coscienza «panellenica» del tempo andato. L'episodio come tale non deve necessariamente essere revocato in dubbio, anche se la sua cronologia risulta molto vaga: è il documento che risulta sospetto, come costruito per rinvigorire la coscienza panellenica che, interpretata da differenti punti di vista (ce n'è anche uno filomacedone) è un filo conduttore della politica greca per quasi tutto il IV secolo.

VI. La «scuola» dei falsi

Un'altra fonte di falsi, alquanto vicina al mondo della politica, è la scuola dove si apprende e si tramanda l'arte del discorso. I grandi discorsi dell'oratoria ateniese si sono continuati a studiare sia perché modelli della oratoria politica e giudiziaria sia per il loro contenuto. E ciò ancora per secoli, se si considera ad esempio la centralità del processo «per la corona» (Eschine contro Demostene) nell'opera teorico-retorica di Cicerone e anche nella sua pratica di oratore politico di prima grandezza: la «terribile» *Seconda filippica* contro Antonio è la sua «orazione per la corona». Orbene la vitalità di questi fondamentali discorsi giudiziari di argomento politico, che, per noi, costituiscono una fonte di primo piano per la ricostruzione della storia di Atene, ha fatto sì che li si completasse anche di ciò che la tradizione non aveva serbato, o aveva serbato solo in parte: il corredo documentario. L'oratore attico o il suo cliente davanti al tribunale recitava il suo discorso: in un rotolo a parte erano raccolti i documenti messi via via a frutto durante la recitazione (e letti dal segretario del tribunale, o, per i discorsi politici, dal segretario dell'assemblea popolare o del consiglio). Ma questo corredo era caduco. Per recitare, e mettere in scena, nelle scuole questi grandi processi bisognava ripristinarlo. Di qui i falsi documenti, molto antichi, che corredano per esempio il discorso di Demostene *Per la corona*, smascherati sin dal principio del secolo scorso, ma a loro modo piuttosto abili. Chi fabbricava quei documenti aveva dei modelli e sapeva come cavarsela. Perciò quei documenti rischiavano di confluire in raccolte antiquarie successive. Il fenomeno poteva dar vita a una «reazione a catena», a un inestricabile intreccio di falsi.

VII. La tutela degli archivi

Falso non vuol dire soltanto documento inventato o costruito coi materiali disponibili: come sono per lo più i «documenti» che corredano la *Corona*, o il discorso di Demostene per la dichiarazione di guerra a Filippo, che lo storico Anassimene, di poco successivo a quei fatti, inventò adoperando materiali demostenici autentici. Indica anche la falsificazione, ovvero l'intenzionale e dolosa modifica di documenti autentici. Di ciò abbiamo la attestazione in un documento a noi giunto: una legge sugli archivi proveniente dall'isola di Paro e risalente al 170/150 a.C., il cui fine è per l'appunto di stabilire e notificare sanzioni molto severe per chiunque scalpelli delle parole o ne aggiunga delle altre in documenti esposti¹. Lo strumento di controllo di fronte al quale i malfattori vengono posti sono i «libri antigrafi», cioè, evidentemente, gli esemplari su papiro conservati in archivio e fonte indiscussa delle copie esposte. Un'altra legge sugli archivi, di circa due secoli più tardi, proveniente dalla città di Myra², minaccia per i manipolatori di documenti durissime pene corporali.

Se si faceva ricorso a una specifica legislazione per prevenire e reprimere questo genere di reati, è chiaro che essi si verificavano alquanto di frequente. Non possiamo immaginare l'intera gamma di queste falsificazioni, ma alcune paiono ovvie: per esempio l'inserzione abusiva nella cittadinanza, un reato che ad Atene poteva provocare procedimenti giudiziari particolarmente impegnativi e strenuamente combattuti, essendo, nella città antica e ad Atene in ispecie, il possesso dei diritti di cittadinanza davvero il sommo bene. E certamente la situazione era complicata dal fatto che, almeno per una città importante, e modello per le altre città, come Atene, gli archivi erano molteplici. Oltre quelli del potere pubblico³ vi erano quelli gentilizi e delle associazioni. E ancor più, creava confusione e rischio di inquinamento la circostanza, imbarazzante, della mescolanza indiscriminata di documenti ormai inattuali con quelli legati al funzionamento «vivente» della città. Una situazione ideale per chi intendesse por mano a falsificazioni con pretesa di verosimiglianza.

VIII. Storici e antiquari alle prese con l'archivio

Peraltro, proprio il ricorso ai falsi è sintomo di una grande considerazione per il documento. Non si deve trascurare che proprio nel tardo IV secolo, in ambiente ateniese, alla scuola del macedone Aristotele «ospitata» nella capitale dell'Attica, sono incominciate sistematiche raccolte di documenti: non solo storico-politici, ma anche teatrali (i documenti relativi alle gare teatrali dei circa 180 anni precedenti). Alla scuola di Aristotele si è formato con tutta probabilità Cratero, detto il Macedone, il quale prese la meritoria iniziativa di mettere insieme una *Raccolta dei decreti attici* sulla cui effettiva ampiezza gli studiosi moderni sono discordi. Io non credo che si fermasse all'anno 404, ma immagino che andasse ben oltre, fino all'età contemporanea. Questa «ventata» documentaria, di per sé sintomatica di un clima intellettuale, non può essere disgiunta dall'iniziativa dello stesso Aristotele di far raccogliere i dati costituzionali relativi a centinaia di città del mondo greco (le 158 *Costituzioni*) nonché le «leggi» dei barbari. Tutto questo sta a indicare che il documento, tra la scuola di Aristotele e il Museo di Alessandria (che della scuola aristotelica fu l'erede), è diventato il fulcro della ricerca. Beninteso della ricerca antiquaria. La storiografia è, da questo punto di vista, più sfuggente: per lo più «cela» la propria base documentaria pur messa a frutto (ma non sappiamo fino a che punto né con quale criterio): una situazione ambigua, come vedremo. E se gli storici greci di età classica (V-IV secolo a.C.), e sulla loro scia Polibio (II secolo a.C.), fanno talvolta ricorso esplicito e puntuale ai documenti, la tendenza prevalente è in direzione opposta. Man mano diventa regola (non scritta, ma ben rispettata) che l'unità «stilistica» di un'opera di storia non può tollerare inserzioni *letterali*. In epoca romana questa esasperata interpretazione «classicistica» del mestiere di storico si afferma definitivamente, e le strade degli storici da un lato, dei biografi e degli antiquari dall'altro si separano definitivamente.

Si lamenta spesso, ed è giusto e comprensibile, la perdita di storici che sentiamo come indispensabili: per lo meno a giudicare dai non molti ma appetitosi frammenti che ce ne sono rimasti. Un nome sovrasta gli altri nel nostro «rimpianto», quello di Posidonio di Apamea, contemporaneo di Pompeo e di Cicerone, il quale narrò la storia del Mediterraneo a partire da dove s'era fermato Polibio. Ma si potrebbero fare molti altri nomi.

E si potrebbe fare anche un ragionamento quantitativo. La grande e incompiuta raccolta di Felix Jacoby (*I frammenti degli storici Greci*, che è stata di recente ripresa sia in Olanda che negli Stati Uniti) comprende circa 900 autori dei quali ci resta pochissimo e dei quali però almeno sappiamo quanti libri scrissero; se raffrontiamo il numero di libri che costoro avevano composto con quello dei libri superstiti di autori superstiti ci accorgiamo che abbiamo appena 1/40 di quell'«intero»; ma a ben vedere ci rendiamo presto conto che quello non è affatto un intero, visto che si dovrebbe tener conto anche degli innumerevoli testi perduti senza che ne sia rimasta alcuna traccia! Insomma lo sgomento è più che giustificato di fronte al mare magno di perdite in realtà incommensurabili.

E tuttavia, se fosse consentito esprimere predilezioni, direi che alcune perdite possono considerarsi più dolorose di altre. Syme scherzando sostenne di essere disposto a «cedere» un po'

di Livio per avere qualcosa di Asinio Pollione (alla fine si è divertito a fabbricare lui stesso un magnifico, falso, frammento di Tacito); io darei moltissimo in cambio della *Raccolta dei decreti attici* di Cratero il Macedone. Grazie a un cenno molto chiaro di Plutarco nella *Vita di Aristide* ci rendiamo conto che Cratero non dava soltanto i testi in ordine cronologico, ma li commentava, allo stesso modo delle nostre raccolte di *Greek Historical Inscriptions* (del genere di quella di Marcus Tod e dei suoi emuli). Analogo rimpianto si potrebbe esprimere per le *Costituzioni* di Aristotele e scolari. Ne abbiamo quasi per intero una, quella di Atene (scherzi del caso!), e questo acuisce il desiderio. Vediamo quanto largamente Aristotele e i suoi collaboratori attingessero a documenti. E lo stesso può dirsi per Plutarco, del quale per fortuna abbiamo moltissimo. Certo anche loro prendevano abbagli. Certe volte ci chiediamo se la fabbrica del falso abbia ingannato anche loro. E fa specie vedere Aristotele trascrivere due lunghi documenti – le due «Costituzioni dei Quattrocento», quella «per il presente» e quella «per il futuro» – dei quali nessuno è pronto a giurare che siano davvero mai esistite. Saranno abbozzi o pura propaganda.

IX. Del buon uso del documento

Dunque anche gli antiquari prendono abbagli. Né, sull'altro versante, tutti i racconti storiografici sono sullo stesso piano. Tucidide è considerato una «eccezione»: giudizio che può lasciare perplessi visto il pochissimo di cui abbiamo diretta nozione. Tucidide ha inserito nel suo racconto vari documenti. È piuttosto stravagante che i moderni, pur facendogli i complimenti per la sua bravura e la sua *forma mentis* «scientifica», siano però in gran maggioranza pronti a sostenere che, ove Tucidide avesse potuto terminare la sua opera, li avrebbe eliminati. Qualche voce discorda ha fatto notare, credo giustamente, che forse si tratta di una scelta consapevole dello storico, il quale ha deciso di «far parlare» direttamente i documenti. Forse ne avrebbe eliminati alcuni, che appaiono, anche ai più prudenti critici, dei sostanziali doppioni: certo è arbitrario ipotizzare che sarebbero stati in blocco sostituiti da sue personali parafrasi come, pure, è accaduto in molti luoghi della sua opera. Ad ogni modo il fenomeno qui ci interessa per un'altra ragione. Tucidide ha inserito *in extenso*, nel racconto a noi giunto sotto il suo nome, in tutto una decina di documenti. Non può trattarsi di un manipolo scelto a caso. E, in un caso, accade qualcosa che non accade quasi mai: un ritrovamento epigrafico ci dà (ma incompleto perché mutilo) proprio il documento trascritto da Tucidide, e che leggiamo per intero nel quinto libro della sua *Storia*¹. Questa singolarissima combinazione potrebbe essere puramente casuale, o invece potrebbe significare che nel caso di Tucidide si raccomanda più cautela nell'operazione che abitualmente compiamo con gli storici antichi: quella di *sommare* il racconto a gruppi di documenti casualmente sopravvissuti.

Tucidide ha tenuto conto della documentazione disponibile e ha scelto secondo un criterio; ogni integrazione è legittima e benvenuta, ma dobbiamo sapere che viene ad aggiungersi saltuariamente a una *organica* selezione d'autore. All'opposto si colloca il caso di Senofonte, che scrisse pochi anni più tardi. Il suo racconto memorialistico (*Anabasi*) in nulla differisce dal suo racconto storiografico (*Elleniche*): in un caso come nell'altro siamo di fronte al resoconto di un «io narrante». In questo caso l'integrazione documentaria porta novità di primaria importanza.

Valga un esempio relativo alle convulse vicende degli ultimi mesi della guerra peloponnesiaca (405-404 a.C.). Al Museo nazionale di Atene è conservata una stele di marmo, trovata sull'acropoli, contenente, trascritti in fila l'uno dopo l'altro, tre decreti. Si tratta in realtà di *un* unico decreto che comprende la trascrizione di due decreti precedenti relativi alla stessa materia²: la concessione della cittadinanza ateniese ai democratici dell'isola di Samo. Perciò la lunga e monumentale epigrafe è sovrastata da un bassorilievo che raffigura Atena e Era che si danno la mano: le rispettive divinità protettrici. È un pezzo pregevole, non solo in sé (è raro trovare documenti di una tale ampiezza ben conservati), ma per la vicenda cui si riferisce, e alla quale dedicheremo, qui e più oltre, attenzione proprio per il suo valore esemplare in un ambito delicato ed essenziale quale quello della concessione della cittadinanza. Questa concessione fu fatta quando ormai l'ultima flotta messa insieme da Atene era stata sconfitta e distrutta da Sparta ad Egospotami (405 a.C.) e mentre ormai il vincitore, Lisandro, puntava contro Samo per stringerla d'assedio. In realtà Lisandro attaccò e piegò prima Atene, poi Samo. Nel momento del maggior

panico, Atene prende una iniziativa del tutto insolita e non conforme alla sua tradizionale politica della cittadinanza; elargisce in blocco «a tutti i Sami che si erano schierati con il popolo di Atene» la cittadinanza ateniese: «che i Sami siano cittadini ateniesi, avendo come forma di governo quella che preferiscono» (rigli 11-13). Si conosce solo un'altra occasione di concessione di gruppo della cittadinanza ateniese: quella elargita ai Plateesi cacciati dagli Spartani nel 427 a.C. Ma nel 405 la situazione era del tutto diversa: questo «raddoppio» della città di Atene aveva un altro valore. Era forse un tentativo di prolungare le possibilità di difesa. Già nel 411 la città si era «raddoppiata». Allora gli oligarchi avevano preso il potere ad Atene, e la flotta, cioè un pezzo significativo della città di stanza a Samo, si era data altri strateghi rispetto a quelli dell'oligarchia installati in Attica. Per qualche mese, finché l'oligarchia non era crollata, c'erano state *due* Atene, tra loro contrapposte: quella fedele alla democrazia era a Samo, con l'aiuto, ovviamente, dei Sami. Questo precedente aiuta a comprendere la decisione presa nel 405 nel panico diffusosi all'indomani della sconfitta di Egospotami.

Nel racconto molto schematico di questi fatti che troviamo nelle *Elleniche* di Senofonte questo episodio della «resistenza» ateniese non è nemmeno ricordato. Ed è comprensibile la soddisfazione degli studiosi per la possibilità che questo documento offre di integrare il racconto, la ricostruzione stessa dei fatti.

Le cose si complicano un po' se si fa attenzione alla natura del documento. Se lo si considera un po' più attentamente, ci si accorge che noi *non abbiamo il documento del 405* ma un documento di due anni dopo, del 403, in cui il precedente deliberato è riprodotto per intero, ed è seguito da un altro decreto che ne ribadisce il contenuto in una situazione ormai del tutto diversa. Nel 403, quando il documento viene riproposto, la guerra è ormai stata persa, Atene ha capitolato e ha subito per mesi e mesi il governo ultra-oligarchico dei «Trenta». Ora che i Trenta sono caduti, l'assemblea popolare, su proposta di Cefisofonte, abile e moderato cittadino, ha voluto riconfermare la precedente decisione in favore dei Sami: evidentemente i Trenta avevano fatto distruggere la precedente stele, e comunque, di fatto, il provvedimento del 405 non era mai entrato in funzione. Ora che viene riproposto, un terzo decreto varato poco dopo, forse all'indomani della «liberazione», si limita di fatto a varare singole concessioni (in particolare al devotissimo democratico samio Poses). È in tale occasione che Cefisofonte, segretario del consiglio, ha voluto far precedere il decreto in favore di Poses dai precedenti decreti: li ha forse cercati, grazie a quella sua funzione di segretario, e valorizzati. In certo senso è grazie alla sua vanità che recuperiamo quel frammento di storia: quella iniziativa rimasta inattuata, ma che illumina aspetti rilevanti della storia di Atene nell'età della «grande guerra» contro Sparta (431-404 a.C.).

X. La cittadinanza bene supremo

Innanzitutto la politica della cittadinanza. Regalare la cittadinanza è avvertito come la massima concessione. La città democratica, Atene in particolare, ne è gelosissima. Questo ha molte cause, anche remote. La più importante è, forse, da ravvisarsi nell'atto di nascita della comunità democratica, che si fonda – grazie a Solone – sulla separazione netta e invalicabile tra liberi (tendenzialmente uguali) e schiavi (non-persone, per lo meno sul piano politico, ma non solo). I liberi e uguali tutelano il loro privilegio di essere cittadini, che ha molti risvolti pratici ed economici (Aristotele dirà che essere cittadino è in sostanza essere «funzionario»), evitando rigorosamente di estendere questo privilegio fuori della comunità degli Ateniesi, cioè dei figli e discendenti di Ateniesi: una forma di razzismo «leggero». Le concessioni di cittadinanza sono *individuali*, e intese sempre come contraccambio di qualche concreto servizio reso alla città dallo «straniero». Si può dire che l'arcaica Sparta, dove gli uguali sono solo gli Spartiati, procedette almeno una volta, nel grave stato di necessità dovuto alla rivolta dei Messeni (seconda metà del VII secolo a.C.), a includere nella cittadinanza numerosi «bastardi» (nati fuori dalla discendenza legittima) per rimpolpare la scarsità di uomini. Sparta non era certo un modello da questo punto di vista: agiva così, spinta dalla necessità della sopravvivenza biologica. Secoli più tardi lo storico romano Cornelio Tacito farà dire all'imperatore Claudio (41-54 d.C.) che Sparta e Atene erano decadute, al tempo loro, proprio per la miope politica della cittadinanza, per il modo gretto e geloso in cui si erano chiuse in se stesse condannandosi alla decadenza innanzi tutto demografica. Tutto il contrario della capacità dei Romani di cooptare e includere: a partire dalla poco raccomandabile ma ricca di futuro «feccia di Romolo» (come una volta Cicerone aveva definito i fondatori e primi abitanti della Roma quadrata). Alla luce di tutto ciò ben si comprende come il regalo fatto ai Sami costituisse una eccezione enorme, dettata dalla disperazione: la disperazione di non avere più uomini né navi sufficienti. Giacché la guerra tra città greche è innanzi tutto un fatto di resistenza economica: vince chi ha la capacità di mettere in campo nuove navi o altri opliti.

XI. «Internazionalismo antico»

Ma, attenzione, la concessione non è fatta a tutti i Sami indiscriminatamente: bensì, come si legge in testa al decreto, «ai Sami che si sono schierati al fianco del popolo di Atene». Anche questo dato ci spinge verso il chiarimento di un fattore sostanziale nella storia delle città greche: la lotta di fazione e la lotta di ceto attraversa orizzontalmente le città. Ciò che modernamente chiamiamo «internazionalismo» o anche solidarietà di classe, al di là e al di sopra delle differenze nazionali, è lì, in quel mondo così frantumato e diviso, un potente riflesso condizionato. Esso funziona su tutti e due i versanti dello schieramento: gli oligarchi sono, se possibile, ancor più «internazionalisti» dei loro storici e implacabili antagonisti. Uno scrittore ateniese il cui opuscolo polemico sulla politica della sua città è finito tra le opere di Senofonte (e così ci è tramandato), e che potrebbe essere di un personaggio con cui Senofonte ebbe a che fare (l'oligarca Crizia), ha descritto molto efficacemente questo fenomeno, questo riflesso condizionato della politica greca. E poiché lui odia la democrazia e ne sopravvaluta la pericolosa forza, è portato a considerare più bravi e più efficaci, in questo reciproco sostegno, gli avversari democratici anziché i suoi compagni di partito. Forse era più vero il contrario. Ad ogni modo nel caso dei Sami la decisione ateniese giunse davvero troppo tardi appunto perché *in extremis*, ragion per cui restò lettera morta.

L'iniziativa e il suo fallimento sono sintomatici, ci portano al cuore del «sistema» ateniese. È bensì vero che Atene capeggia, dalla vittoria sui Persiani in poi, lo schieramento democratico, ma quel suo ruolo ideologico e politico di «capofila» (di «paese-guida») si è risolto ben presto in *egemonia*. È qui la radice della crisi dell'«impero» democratico ateniese, durato circa 70 anni (478-404 a.C.). Gli alleati divenuti man mano sudditi, ancorati al pagamento di un tributo esosamente preteso e riscosso, si sono più volte ribellati, in pace e in guerra. Anche Samo, dieci anni prima dello scoppio della guerra peloponnesiaca. Ed era stato proprio Pericle a condurre una durissima guerra di repressione contro l'alleata ribelle. Dopo la vittoria aveva imposto daccapo un governo amico nell'isola: e questo aveva serbato fino all'ultimo una lealtà esemplare.

Ma Atene non ha mai osato superare l'impianto disuguale della sua alleanza: solo nell'ultima fase della guerra (414-410 a.C.) il tributo fu sospeso, ma poi ripristinato. Insomma la parità con gli alleati rimase una chimera. Fino all'ultimo lo «Stato-guida» volle rimaner tale, e crollò nella disgregazione della sua alleanza, intaccata dalla facile (e ingannevole) parola d'ordine («la libertà per i Greci») dell'avversario destinato a rivelarsi ben presto, dopo la vittoria, assai più liberticida dell'impero di Atene. Ecco dunque perché la concessione ai Sami («ai soli democratici»!) arriva così tardi, e resta di fatto inefficace, nonostante la replica – ormai puramente simbolica – del provvedimento dopo la fine dei Trenta e la restaurazione democratica. Il documento che ci ha restituito il prezioso dato di fatto, sottaciuto dalla tradizione storiografica, ci illumina proprio perché ci permette di conoscere fino in fondo la inflessibile politica imperiale di Atene e il carattere tardivo e incerto della sua postrema e inefficace correzione di rotta.

XII. «Nascondere» un documento: la saga di Melo

Tacendo del decreto su Samo, Senofonte rischiava di privarci di un importante tassello che ulteriormente illumina la mentalità di Atene imperiale. Ma a rigore lascia in ombra una delibera, fattualmente ininfluyente, che non si tradusse mai in azione. E forse proprio per ciò ne tacque.

In altri casi invece il silenzio della tradizione storiografica ci appare non solo intenzionale ma inquietante. Ancora una volta lo scopriamo grazie a un documento. E questa volta si tratta nientemeno che di Tucidide, cioè del più incline, tra gli storici a noi giunti, a servirsi di documenti. Tutti (o almeno molti) sanno della «macchia» che offusca l'immagine di Atene nei secoli: la feroce repressione della città di Melo (416 a.C.), rea di voler serbare il suo *status* di repubblica neutrale durante il conflitto di potenza tra Atene e Sparta e i rispettivi alleati, in un momento storico in cui tutto il mondo greco era schierato o da una parte o dall'altra. Così la città simbolo delle più alte forme dello spirito (la poesia, la filosofia ecc.) diventa anche, poiché Tucidide ha dedicato a quella repressione del piccolo Stato neutrale un enorme spazio narrativo, il feroce assertore del diritto del più forte contro ogni invocazione di giustizia o anche solo di lungimiranza.

Tucidide mette a confronto, in un dialogo altamente drammatico, vittime e carnefici. E fa dire ai carnefici le parole che resteranno per sempre quelle della più cinica *Realpolitik*:

Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dei, un necessario e naturale impulso spinge a opprimere colui che puoi sopraffare. Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati noi i primi a valercene, l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la consegneremo a chi verrà dopo, e avrà valore eterno. E sappiamo bene che chiunque altro, e anche voi, se vi trovaste a disporre di una forza pari alla nostra, vi comportereste così. Ecco perché, per quel che riguarda il divino, abbiamo motivo di ritenere che non verrà meno neanche a noi. Quanto alla vostra opinione sugli Spartani – che cioè essi, paventando la vergogna, correrebbero ad aiutarvi –, mentre ci ralleghiamo per l'ingenuità, non vi invidiamo la follia. In genere gli Spartani praticano la virtù soltanto nei loro rapporti interni: al contrario, sul loro modo di agire verso gli altri ci sarebbe davvero molto da dire. In due parole: gli Spartani sono coloro i quali, a nostra conoscenza, più sfacciatamente di chiunque altro, stimano bello quel che piace e giusto ciò che giova. Difficilmente una tale maniera di pensare può giovare a quella vostra salvezza di cui, in questa situazione, andate farneticando.

Tutto questo è ben noto ed è stato anche oggetto di riflessione filosofica e politologica.

Ma il quadro è almeno in parte falso. La scoperta sull'acropoli, alla metà del nostro secolo, di alcuni cospicui pezzi di marmo contenenti le liste dei tributi che gli alleati di Atene pagavano alla città egemone ha infranto la costruzione storiografica, così autorevolmente affermata, secondo cui in quell'anno 416 a.C. si perpetrò il crimine disumano del massacro dei neutrali che si ostinavano a restare tali, a dispetto della grande potenza dominatrice del mare. Un piccolo lembo di quella grande lastra andata in pezzi conserva un dato che mette in crisi il teorema: Melo già ben prima del 416 pagava il tributo ad Atene, dunque era parte della lega. I moderni, troppo dediti all'autorità di Tucidide, hanno cercato scappatoie: per esempio hanno suggerito che quello fosse

un tributo «previsto», solo auspicato, ma non effettivamente riscuotibile. La natura stessa del documento esclude questo genere di contorsioni. Tucidide ha rimosso un dato per togliere di mezzo un «chiaroscuro» che increspava fastidiosamente il suo teorema. La ferocia di Atene resta indiscutibile: ma la repressione contro un alleato inadempiente e riottoso è (specie per la mentalità greca del V secolo a.C.!) ben altro che l'aggressione a freddo contro una repubblica neutrale. La presentazione dei fatti che Tucidide avalla corrisponde pienamente alla propaganda anti-ateniense, che del «caso» Melo fece l'«Ungheria» dell'impero ateniese (per parlare in termini di XX secolo). Noi possiamo anche ritenere che il lungo dialogo, che leggiamo alla fine dell'attuale quinto libro dell'opera tucididea, sia un'opera che l'autore non pensava di inserire nella narrazione, una sorta di dialogo socratico sulla giustizia. Resta il fatto che il breve contesto narrativo che fa da cornice all'episodio presenta la medesima versione, suggerisce la medesima inaudita violazione del diritto internazionale. Va da sé che proprio quel dialogo, quale che fosse la sua destinazione nelle intenzioni dell'autore, ha potenziato l'effetto «etico» dell'intero racconto. È grazie al dialogo che l'episodio di Melo resta potentemente iscritto, come macchia indelebile degli Ateniesi, in una lunga tradizione storiografica che giunge sino a noi.

XIII. «Revisionismo» e nuovi documenti

Il mito «fondatore» della democrazia ateniese fu il tirannicidio. L'eliminazione cioè di uno dei figli del «tiranno» Pisistrato, nell'anno 514 a.C. Gli attentatori, Armodio e Aristogitone, finiti in malo modo, a seguito della repressione conseguente l'attentato, furono assunti nell'empireo della storia ateniese (e successiva) come i vindici della «libertà», e, più tardi, come figure-simbolo della democrazia in Attica. Si tratta di un bell'esempio in cui è dato osservare la progressiva saldatura, sul piano della mitologia politica, di due concetti in partenza ben distinti, quello di libertà e quello di democrazia.

L'attentato non abbatté la tirannide. Solo alquanto dopo l'abortita congiura, e di fronte all'evidente incapacità di Atene a «liberarsi» da sola, fu l'intervento di Sparta a scacciare dal governo di Atene i figli di Pisistrato, in particolare Ippia, che aveva in mano l'effettivo governo della città. Scacciato Ippia, non senza convulsioni anche gravi, e dopo crisi di assestamento, fu instaurato in Atene un regime di tipo democratico. Successivamente, ai «tirannicidi» furono erette statue (il famoso gruppo in cui i due attentatori sono raffigurati insieme: fu rapinato dai Persiani nel 480, poi restituito) e la loro immagine e il loro gesto divennero il simbolo del nuovo assetto politico, che si mantenne ininterrottamente per un secolo (fino alla crisi oligarchica del 411) nel solco degli ordinamenti democratici, resi via via più radicali.

A guardar bene però non tutto quadra: ma il mito semplifica ed esercita una potente suggestione, che la critica a stento scalfisce. Sparta, tradizionale capofila delle oligarchie, abbatte la tirannide in Atene. Ciò però non impedisce che tirannide e oligarchia finiscano, nel gergo democratico, per essere adoperati come sinonimi o comunque come una endiadi. Ecco quindi ad esempio, in una commedia messa in scena in Atene poco prima del colpo di mano oligarchico del 411, personaggi che debbono incarnare la figura del «democratico medio» esclamare in modo tragicomico «Sento odore di Ippia!», per dire: c'è in giro una minaccia di oligarchia. Insomma, contro ogni corretta distinzione politologica, nella coscienza diffusa e nel linguaggio corrente la schematica polarità che si afferma è democrazia/tirannide. Ovviamente grazie a tale polarità la democrazia si autolegittima. Resta invece appannaggio dei filosofi, oltre che ovviamente della cultura politica oligarchica, il sovvertimento radicale di tale polarità: in quest'altra prospettiva è il demo onnipotente della città democratica che assume le fattezze del tiranno, ad esempio nelle drammatiche pagine della *Repubblica* di Platone (557 A):

La democrazia si instaura quando i poveri trionfano nello scontro civile sui loro avversari: un po' li ammazzano, altri li scacciano. Con quelli che restano si spartiscono i diritti politici e le magistrature, anzi spesso addirittura le tirano a sorte. – È così, rispose, che si instaura la democrazia: o per mezzo delle armi, o perché presi dal terrore, i ricchi scappano e abbandonano il campo.

E poco oltre illustra come l'eccesso di libertà porti alla schiavitù (563 E-564 A), come dal popolo scaturisca il potere personale di un «protettore» desiderato e corteggiato dal popolo (565 C-D), e come costui immancabilmente si faccia tiranno (566 B-569 C). Erodoto, con il distacco

che è tipico dei dibattiti senza vincitore, nel «dialogo sulla costituzione» svoltosi – secondo lui – in Persia alla morte di Cambise (522-521 a.C.), fa sostenere al promotore della democrazia, Otanes, la polarità democrazia/tiranno, e al sostenitore dell'oligarchia, Megabizo, l'identità popolo sovrano/tirannide. Se dunque la polarità fondamentale dell'etica democratica è democrazia/tirannide, ben si comprende la centralità del mito dei tirannicidi nell'Atene del V secolo.

Quando perciò, documenti alla mano, Tucidide riscrive la storia del (tentato) tirannicidio del 514 a.C. e lo svuota di ogni proposito politico, anzi lo riduce al rango di mediocre e inetta vendetta privata², egli compie in tal modo un'operazione che, con terminologia oggi corrente, potremmo definire prettamente «revisionistica». E la compie *su documenti*, interpretando documenti, noti e meno noti. Il fulcro del suo ragionamento è che, se davvero gli attentatori avessero voluto abbattere la tirannide, non avrebbero colpito Ipparco, ma Ippia: perché era Ippia l'erede di Pisistrato, era Ippia colui che, morto Pisistrato, esercitava la tirannide. Come dimostra la sua tesi? Invocando un documento: e per giunta un documento ben noto e di grande rilievo nella autogratificazione della democrazia, e cioè «la stele sui torti dei tiranni»³ eretta sull'acropoli quando ormai la tirannide era un lontano bersaglio polemico. Analizzando questo documento esposto da tempo agli occhi degli Ateniesi, Tucidide osserva *l'ordine* in cui – in quel documento – sono nominati i figli di Pisistrato: Ippia è il primo. Osserva inoltre che Ippia è l'unico di cui venga detto che aveva una discendenza: altra conferma che fosse lui il primogenito. Dunque – deduce – non poteva che essere Ippia l'erede succeduto a Pisistrato nel governo della città. A questo documento ne aggiunge anche un altro: la dedica dei Pisistratidi incisa sull'altare di Apollo Pizio, posto nell'agorà. Qui, caduti i tiranni, le lettere erano state scalpellate. Si era cercato di farle scomparire, perché quella dedica era dovuta appunto ai tiranni; ma le parole erano ancora distinguibili. E Tucidide vi legge il nome del figlio di Ippia, anche lui di nome Pisistrato come il nonno: una ulteriore conferma della successione Pisistrato-Ippia-Pisistrato, che esclude in via definitiva che Ipparco (cioè la vittima dell'attentato) fosse il tiranno. Insomma i congiurati, quando avevano ammazzato Ipparco, non hanno «abbattuto il tiranno». Hanno cercato la vendetta – è questa la rivelazione su cui Tucidide si sofferma – per una rivalità privata: perché Armodio, il giovane amante di Aristogitone, aveva rifiutato le profferte amorose dell'estroso ed erotico Ipparco, e per ripicca Ipparco lo aveva fatto oltraggiare. Addirittura, riepilogando la vicenda, Tucidide definisce l'uccisione di Ipparco «un atto di coraggio irrazionale dettato dalla paura»⁴.

Questa operazione «revisionistica» è talmente cara a Tucidide, che egli vi fa cenno brevemente anche nel proemio al libro primo, e sempre con la formula a proposito del tirannicidio: «la massa degli Ateniesi» ignora come andarono veramente le cose. Come dire: il popolo democratico crede in un mito fondativo del proprio prediletto regime politico, ma ignora quanto quel mito sia falso. L'operazione è politicamente distruttiva: intacca il pilastro della democrazia, la cui *legittimazione* originaria consiste nel suo pretendersi antitesi della tirannide, regime alternativo ad essa, nel suo porsi come regime costituitosi al venir meno, e *in conseguenza del venir meno*, della tirannide. Tucidide è un critico della democrazia che mette il suo lavoro di storico al servizio, se così si può dire, di tale critica: così come i suoi amici si erano industriati nel 411 di trasportare quella critica dalle parole ai fatti. Non è casuale che, proprio nel contesto in cui esalta la «bravura» dei congiurati del 411, Tucidide richiami ancora una volta la cacciata dei tiranni.

Come ogni «revisionismo», anche quello tucidideo è, a sua volta, una acquisizione provvisoria. Facciamo attenzione al procedimento da lui seguito. Un brillante lavoro sui documenti, alcuni dei quali di ardua lettura e perciò praticamente inosservati, lo ha definitivamente persuaso dell'errore di coloro che ritenevano (hanno continuato a crederlo anche dopo la sua dimostrazione) che Ipparco fosse il tiranno «in carica» al momento dell'attentato. Su questo punto la dimostrazione è ineccepibile. D'altra parte egli ammette che i congiurati *miravano a Ippia*, ed hanno ammazzato Ipparco, nel quale si sono imbattuti per caso, solo perché, visto un congiurato parlare con Ippia, hanno temuto il peggio. Tucidide ammette dunque che i congiurati puntavano a uccidere il tiranno. Assicura però che non intendevano farlo per motivi politici o ideali, ma per una «rivalità amorosa».

Ma qui la forza dimostrativa si attenua. Il lettore è invitato, in sostanza, a credere a una congettura. E la congettura è che la «rivalità amorosa» esaurisse in sé le motivazioni per le quali i congiurati si muovevano. *Questo però non lo si ricava da alcun documento.* Nulla impedisce di pensare, ad esempio, che la rivalità amorosa e l'arroganza del fratello del tiranno avessero innescato, nell'animo di Aristogitone e dei congiurati, appunto quella condanna della tirannide come tale e quel furore anti-tirannico che li spinsero ad agire. Non è del resto proprio l'abuso erotico e la sopraffazione sessuale uno dei tratti fondamentali del tiranno già nella raffigurazione che ne dava Otanes nel «dibattito costituzionale» persiano rievocato da Erodoto?⁵ Non è evidente, proprio dalla dinamica descritta da Tuciddide, che i congiurati hanno mirato non già a Ipparco ma *direttamente a Ippia*, cioè appunto al tiranno? Alla fine ci si rende conto che Tuciddide ha compiuto davvero una operazione ideologica: brandisce con grande ostentazione dei documenti per affermare (come se da quei documenti fosse comprovato) molto più di quello che dai documenti possa ricavarsi. Ha imbastito un abile e colorito racconto in cui documenti e congetture vicendevolmente si sorreggono. Un procedimento che funziona, piuttosto, in tribunale. Dunque se davvero le cose stanno così, egli ha voluto colpire un bersaglio, non semplicemente ripristinare una verità. Il ricorso, esplicito, ai documenti richiede di esser visto, in questo caso, con occhio diverso.

La conferma viene dallo stesso racconto. Nel libro sesto campeggia l'intrigo d'amore come causa determinante dell'attentato. Le *prime* parole dell'*excursus* intendono dare la notizia principale: «L'azione di Armodio e di Aristogitone fu compiuta a causa di una vicenda amorosa»⁶ (ma poco dopo l'autore si lascia sfuggire espressioni quali «lottare insieme per la libertà»⁷ per indicare il proposito per il quale i congiurati agivano). Invece nel proemio al libro primo (scritto probabilmente più tardi) il motivo dell'eros è scomparso dalla rettifica di ciò che gli Ateniesi mal conoscono sul proprio mito fondatore, e tutto si riduce alla puntigliosa precisazione «credono (errando) che Ipparco, quando fu ucciso, fosse lui il tiranno»⁸. La diversità di bersaglio non può passare inosservata.

Ci concediamo anche noi una congettura. Il trattatello anti-democratico inserito nel sesto libro è forse da mettersi in relazione, come anche il dialogo melio-ateniese, con l'opera di discredito della democrazia cui lo storico potrebbe essersi dedicato nel periodo in cui era in cantiere la congiura che abbatté il regime popolare (e di cui lui non era ignaro). Se una tale ipotesi sta in piedi, comprendiamo meglio fasi compositive e *finalità* di questi svolgimenti – Melo, la fine di Ipparco –, che sono confluiti dentro il racconto tucidideo ma che si *legano al racconto in modo piuttosto lasso*. Sia in un caso che nell'altro l'uso, o il non uso, dei documenti, da parte di Tuciddide, ha avuto, in relazione ai fini perseguiti, una funzione determinante.

XIV. La parola come documento

Anche la parola dei protagonisti è un «documento», o almeno dovrebbe esserlo. Come sappiamo, Liu Xie parla di un'opera contenente i discorsi dell'imperatore della Cina, che si intitolava *Il libro dei documenti*. In questo campo l'aspetto problematico è nella capacità (e, prima ancora, volontà) dello storico di tenersi vicino alle parole di cui vuole lasciar traccia. Tucidide attesta puntigliosamente di essersi attenuto «al senso generale delle cose effettivamente dette» dai protagonisti del suo racconto. E nonostante lo scetticismo di taluni tra i moderni, quelle parole vanno prese sul serio. Tucidide ci dà un campione significativo dell'oratoria politica del tempo (come ben sapeva Cicerone)¹: colma una gravissima lacuna della nostra conoscenza della città antica. All'epoca i politici non scrivevano i loro discorsi («per timidezza», ironizzava Platone nel *Fedro*): tesori di oratoria si sono perciò dispersi al vento. Se dunque vogliamo farci un'idea di come parlavano Pericle, Alcibiade, Cleone, Nicia, Brasida, Atenagora siracusano ecc., dobbiamo ricorrere a Tucidide, che intuì l'importanza del ragionamento politico e della parola pubblica, e dei suoi effetti, come decisivo *fatto storico*. Un critico piuttosto tardo, del tempo di Augusto, Dionigi di Alicarnasso, portava come esempio di parola *inventata* da Tucidide proprio il dialogo tra Meli e Ateniesi (cfr. *supra*, cap. XII), ma forse si sbagliava anche in quel caso: non si vede perché Tucidide non potesse farsi raccontare dai generali ateniesi il contenuto di quel dialogo, visto che intendeva dare all'episodio il rilievo che si è detto. Non va dimenticato che i protagonisti della politica e della guerra erano essi stessi parte dell'*élite* colta della città e che dunque il veicolo dell'informazione era per Tucidide, in questo come in altri casi, immediato. Né quel dialogo deve necessariamente apparirci troppo sottile o troppo elevato per esser «vero». Se si pensa alle sottigliezze anche filosofiche cui si abbandonano i protagonisti di quella che ad Atene era la forma d'arte più popolare e più apprezzata (il teatro tragico), non deve stupire che i generali ateniesi parlassero nel modo serrato, tagliente e concettoso in cui li fa parlare Tucidide.

La parola ha uno spazio grandissimo nella vita collettiva (teatro, assemblea, tribunale) e perciò anche nel racconto storiografico antico è largamente presente, e talvolta dominante. Non è un semplice ritrovato artistico: è un fedele rispecchiamento della realtà molto *parlata* della città greca. La scrittura – soprattutto quella esposta – è un surrogato marginale.

XV. Atene nelle pagine interne

Questo carattere è stabile. Consideriamo Atene in piena età romana. Quando si è schierata con Mitridate, contro i Romani (86 a.C.), Atene ha visto sorgere ancora una volta al proprio interno una figura di capo popolare intraprendente ed eloquente. Si chiamava Atenione. A noi è noto perché lo storico e filosofo Posidonio, coevo di quei fatti, gli ha dedicato un ritratto al vetriolo, che piacque tanto all'erudito di epoca severiana Ateneo di Naucrati da suggerirgli l'idea, per noi benefica, di inserire per intero le pagine di Posidonio su quella vicenda nei suoi divertenti e onnivori *Sofisti a banchetto*.

L'improvvisa apparizione di questo personaggio risulta a prima vista sconcertante. La prima impressione è quella del ridestarsi di Atene da una lunga eclissi. La storia di Atene dopo il sussulto anti-macedone conseguente alla morte di Alessandro Magno (323-322 a.C.: la cosiddetta guerra «lamiaca»), in genere, si perde di vista per lo meno nella manualistica, anche la più elevata. In gergo giornalistico si potrebbe dire che passa «nelle pagine interne». Torna «in prima» le rare volte che si trova a incrociare la «grande» storia. Così, nel caso di Atenione, è il coinvolgimento nel conflitto tra Mitridate e Silla (la «grande guerra» mediterranea del momento) che riporta Atene sotto i riflettori. Qualche decennio più tardi, Atene invierà un contingente a combattere al fianco di Bruto e Cassio (42 a.C.) nella guerra civile consumatasi su suolo macedone (la campagna di Filippi). Anche allora il coinvolgimento di Atene fa scalpore. Innanzi tutto come «palestra» intellettuale della gioventù repubblicana (del genere del giovanissimo Orazio Flacco, poi poeta augusteo), ma anche per il fatto della diretta partecipazione al conflitto e per il rimbrotto dei vincitori («anche questa volta vi siete schierati dalla parte sbagliata»).

Ma la storia di Atene ellenistica, dal III secolo a.C. ad Azio, non è un «vuoto» (se non nella assiologia delle nostre fonti). Le parole che Posidonio attribuisce ad Atenione, al di là del loro tono troppo drammatico e dell'intento di scuotere la platea, lo fanno intendere. Il rammarico, che Atenione esprime, per il prolungato silenzio del teatro e dell'assemblea, in tanto ha senso in quanto rivolto a un pubblico che serba ancora memoria della vitalità dell'uno e dell'altra: «Basta coi templi sbarrati, i ginnasi abbandonati, il teatro deserto, e la Pnice – consacrata per volere degli dei – priva del demo!»¹.

Queste parole di Atenione sono riferite da Posidonio in forma diretta, e rientrano magnificamente nella parodia del demagogo. Ciò non significa che non siano «vere». Atenione è certamente uno che parla per formule, e si atteggia anche a piccolissimo Demostene. Posidonio lo disprezza sotto ogni riguardo e perciò gli dedica questo amplissimo spazio che nell'opera di Ateneo spicca ancora di più (è forse il più ampio «frammento» a noi giunto della letteratura greca perduta).

Ma al di là dell'intento perfido di Posidonio, c'è la consapevolezza del rilievo di quell'episodio. Atene che scuote il dominio romano e si allea con il grande sovrano del Ponto è un episodio ricco di significato e di implicazioni. Tra l'altro aiuta a capire perché ancora due secoli più tardi Plutarco nei *Consigli politici* parli con amara ironia dei «calzari dei Romani» che incombono sulla testa dei Greci.

La storia delle città greche, soprattutto delle maggiori, noi la perdiamo di vista perché le fonti di cui disponiamo spostano la loro visuale e, di conseguenza, la nostra prospettiva. Portano sul proscenio Nabide «tiranno» di Sparta fieramente avverso ai Romani, o Atenione «tiranno» di Atene alleato di Mitridate, solo quando questi uomini e le loro città si sono «messi per traverso» sulla marcia trionfale del dominio romano. Ma il cambio di prospettiva, la volta che da Polibio si passi a Livio o a Posidonio, non deve trarci in inganno. La storia delle città greche prosegue e si spinge ben dentro la storia dell'impero, fino a momenti di crisi grave e che parve postrema. Quando Dexippo, storico ateniese della seconda metà del III secolo d.C., arma la sua città per contrastare la penetrazione fino in Attica degli Eruli, siamo ormai al tempo dell'imperatore Aureliano (270-275 d.C.), cioè del *restitutor* dell'impero nel momento della sua crisi più grave prima del definitivo crollo, due secoli dopo, della *pars Occidentis* sotto i colpi delle popolazioni germaniche. E Atene è ancora lì con le sue istituzioni, i suoi uomini di Stato che sono anche intellettuali provetti, impegnata, in una singolare continuità, contro invasori che ai cultori di paragoni storici, o di retorica patriottica, fecero riaffiorare alla mente i Persiani di sette secoli prima.

Eppure a un certo momento è cambiato qualcosa: compito dello storico è accorgersene. Atenione non è Demostene, ma già Demostene (o meglio la sua risonanza come statista fuori di Atene) era poca cosa rispetto a Pericle. Gli storici del tempo di Filippo e di Alessandro percepirono il cambiamento e non scrissero più *Elleniche*, ma *Filippiche*, cioè storie del mondo greco che avevano come centro del racconto la politica, interna e soprattutto esterna, del sovrano macedone. È a partire da quel momento che Atene, necessariamente, passò nelle «pagine interne».

XVI. Limiti temporali della storia greca

Questo sviluppo degli eventi ci porta ad affrontare il problema forse più tradizionale, ma in realtà più complicato e istruttivo: quello dei confini temporali e spaziali della storia greca. Anche qui la tradizione degli studi non ci aiuta. Le grandi storie della Grecia antica offrono le più diverse risposte alla domanda: dove finisce la storia greca? Georg Busolt, che alla fine del XIX secolo compose una delle più accurate e documentate ricostruzioni della storia greca, doveva giungere programmaticamente alla battaglia di Cheronea (338 a.C.)¹, quasi a significare piena adesione alla visione secondo cui la libertà dei Greci viene meno (e non c'è più storia!) dal momento in cui Filippo disperdeva i confederati in quella mediocre battaglia campale. Per quanto Busolt non avesse particolari pretese teoretiche, quella partizione era un passo indietro rispetto alla «scoperta» dell'ellenismo come epoca da riguadagnare, nella sua piena positività, al decorso della storia greca. Ancora più drastica la scelta di Gaetano De Sanctis, il quale scrisse la sua *Storia dei Greci* negli anni del tardo fascismo, di arrestarsi alla morte di Socrate. Una periodizzazione che vuol essere anche politicamente allusiva e significante: il presupposto è pur sempre quello del nesso, qui esasperato in modo estremo, tra storia politica e libertà. Al contrario il maestro di De Sanctis, il duro «realpolitico» Karl Julius Beloch, si spingeva nella sua tuttora insostituibile *Storia greca* fino al 217 a.C. (battaglia di Raphia; susseguente patto tra Annibale e Filippo V di Macedonia). Probabilmente il racconto si sarebbe spinto molto oltre, se l'autore avesse avuto vita. Ad ogni modo il rifiuto di concepire il passaggio all'età di Alessandro e dei suoi eredi come una *cesura* (se non addirittura come l'inizio di una decadenza) è il carattere dominante di questa concreta, e magnificamente scritta, narrazione della storia dei Greci. C'è, alla base, l'inversione di tendenza impressa da Droysen con il suo *Alessandro* e con la *Storia dell'Ellenismo*. Manuali autorevoli, e tuttora di riferimento, come la *Storia greca* di Hermann Bengtson (1950, 1977), si spingono fino al regno di Giustiniano, e assumono un evento simbolico come la «chiusura» della scuola platonica di Atene da parte del pio imperatore come significativo punto d'arrivo della storia greca. Ma nell'ultima pagina del suo trattato Bengtson non può sottrarsi all'attrazione, inevitabile, che esercitano i secoli successivi. Non può non dire una parola, sia pure vaga e in iscorcio, sulla grecità nei secoli successivi. E così sotto gli occhi del lettore passano come in un lampo la «perdita» di Siria ed Egitto, passate sotto gli Arabi, la «rinascita» bizantina (Fozio, Areta), e lo splendore del regno dell'imperatore più letterato e benemerito presso i cultori della grecità, Costantino VII Porfirogenito.

È palesemente una soluzione a mezza strada. In realtà la nozione di *ellenismo* può portare molto lontano. Droysen, in quei suoi libri degli anni Trenta dell'Ottocento, ritenne di poter legare questa nozione – che per lui indicava la mescolanza di civiltà greco-orientale determinata dalla conquista di Alessandro Magno – al periodo storico apertosi appunto con tali conquiste. Sulla durata però di tale fenomeno Droysen aveva idee vaghe, e, nel tempo, oscillanti. La sua iniziale intuizione, affidata alla prefazione della prima edizione della *Storia dell'Ellenismo*, era quella di un «ellenismo» lunghissimo, che si protrae fino alla caduta di Costantinopoli in mano turca (1453). Ma questa idea non prese mai corpo. Oltre tutto la *Storia dell'Ellenismo*, che è rimasta incompiuta

anche nel rifacimento intrapreso da Droysen in vecchiaia, comprende appena un secolo di storia, il III a.C.: solo il primo dei numerosi secoli che l'originario disegno abbracciava.

L'idea «ampia» di ellenismo è anche la più feconda. Strano che anche la folta schiera di adoratori di Droysen abbia lasciato in ombra proprio questo aspetto, che era il più ricco. E inoltre passibile di ulteriori arricchimenti. L'«ellenismo» arabo, ad esempio, cioè l'incontro, foriero di molti frutti, tra cultura araba e civiltà greca (soprattutto tra VI e X secolo d.C.), rientra a pieno titolo in questa storia. È un capitolo della storia greca allo stesso titolo che la storia dell'Egitto tolemaico, o della Siria seleucide, che, per parte sua, e a pari titolo, potrebbe essere considerata da un altro punto di vista: come tappa della storia dell'Oriente post-achemenide.

Non è superfluo aggiungere che anche l'incontro con il mondo romano è una tappa di questa storia. Una tappa di primaria grandezza. Che a sua volta ha dato avvio a un fenomeno nuovo e inedito, che ha assunto ben preso un ruolo di «centro» (non più di periferia occidentale dell'ellenismo), promuovendo esso stesso, verso occidente, ulteriori processi di «mescolanza». L'intreccio è così complesso, e l'oscillazione – o meglio trasmigrazione – dei concetti di «centro» e «periferia» così soggettiva, che l'unico racconto legittimo appare quello di tipo polibiano: cioè un unico racconto della storia greca e di quella romana. È un'unica storia, che nella *vulgata* di matrice romana si risolve nel racconto di come la repubblica imperiale abbatté via via i nemici «ellenistici» di Roma: da Annibale, a Filippo V, ad Antioco III, a Perseo, a Mitridate, a Cleopatra. Ovviamente è un punto di vista che sbilancia il racconto e lo falsa. Non è facile costruirne un altro in cui l'equilibrio delle parti e dei ruoli sia diverso. Forse alcuni ci provarono, dopo Polibio (per il quale comunque l'epicentro del racconto era Roma, la cui conquista dava un senso ai molti teatri del racconto). Tale era forse il senso delle *Storie filippiche* di Pompeo Trogo, un romanizzato Gallo della Narbonese vissuto al tempo di Augusto: a giudicare dal riassunto che ne ha lasciato Giustino, sembra chiaro il suo intento di «detronizzare» Roma dalla sua centralità, oltre che l'intento di porre l'una accanto all'altra le diverse storie (Parti, Macedoni, Romani ecc.). Poco sappiamo dell'opera di Timagene di Alessandria, vissuto nello stesso periodo e familiare di Romani importanti come lo stesso Augusto: quel trattato *Sui re*, che lui stesso in odio ad Augusto almeno in parte distrusse, trattava insieme Alessandro Magno e Augusto, e altri ancora. Nel costruire un unico racconto di questa lunga storia, così intrecciata, si incontra la stessa difficoltà che nel narrare la moderna storia policentrica.

Non abbiamo fonti che ci consentano di porci nell'ottica dei grandi della storia greca di questo periodo. Ma possiamo agevolmente immaginare che, almeno fino alla sconfitta subita a Magnesia (190 a.C.), Antioco III di Siria sarà stato ben lungi dal considerarsi «periferia» del Mediterraneo. Probabilmente avrà pensato che lo fosse Roma. È l'esperienza dell'effettivo rapporto di forze che deve averlo convinto del contrario.

Deviati da partizioni disciplinari del tutto insensate, i moderni praticano il racconto separato della storia greca e di quella della repubblica romana. Ciò accade anche nella manualistica più elevata. Ma a questo tradizionale modo di procedere contribuisce anche il carattere peculiare delle fonti (almeno di quelle superstiti): ciascuno racconta la sua storia. Al più, i Greci, a partire da Polibio, incominciano a raccontare la storia dei «vincitori», magari alla luce di un presupposto in cui i loro intellettuali hanno fermamente creduto: quello di un «condominio» greco-romano del mondo via via inglobato nell'impero di Roma. L'idea stessa delle *Vite parallele* di Plutarco si basa su questo presupposto. L'obiettivo, non sempre concretamente realizzabile, dovrebbe essere quello espresso efficacemente da Arnold J. Toynbee (*Civilization on Trial*), di «studiare la storia greca e romana come una storia ininterrotta, con un corso unico e indivisibile».

Ma l'efficacia della nozione di ellenismo è operante anche «all'indietro», rispetto alla periodizzazione affermata da Droysen. Ci furono molti «ellenismi» prima dell'ellenismo. Nei limiti in cui riusciamo ad averne nozione, la storia della Ionia, da cui sorse l'epos – che è il primo «racconto storico» disponibile –, è storia di una grecità in costante contatto e scambio con le antichissime civiltà circostanti. La dipendenza di Esiodo da una molto più antica teologia mesopotamica è considerata ormai un dato acquisito. E la stessa spiccata vicinanza dell'epos omerico a frammenti superstiti dell'epica luvia (riferibile anch'essa alla presa di Troia) è un altro

aspetto di questo lungo processo di assimilazione di altri mondi da parte dei Greci ai loro albori. Un processo che si perde di vista quando si considerano, alquanto miticamente, i Greci come portatori e protagonisti di un «miracolo greco». È comprensibile che la tradizione storiografica greca cercasse di fissare – e vedremo perché – un *inizio* della propria vicenda storica: ma questo non dovrebbe indurre i moderni a dimenticare che i Greci per primi erano consapevoli del loro posto in una tradizione e in una storia molto più lunga, e nella quale altri erano venuti «prima». Platone, nel *Timeo* e nel *Crizia*, ha volutamente posto l'accento sulla «gioventù» dei Greci, ultimi arrivati in un mondo circostante molto più vecchio, ma ha anche adombrato, ricorrendo al mito, fasi più antiche di cui poteva essersi persa la nozione. E già Erodoto aveva ironizzato, con la consueta affabilità, intorno allo sconcerto che prese Ecateo, quando, giunto in Egitto, si accorse che il passato degli Egizi era molto più lungo di quello di cui i Greci serbavano, quanto a sé medesimi, notizia.

In realtà, quando gli storici greci cercavano di fissare il punto d'inizio della loro storia, essi si industriavano soprattutto di porre una cesura tra lo «spazio storico» e una tradizione mitica sugli eroi e sugli dei, che in un punto imprecisato lambiva la storia degli uomini. Istruttiva, da questo punto di vista, l'«avventura» egiziana di Ecateo. Il quale aveva sostenuto, al cospetto dei sacerdoti egizi a Tebe in Egitto, che tra gli dei e la generazione precedente la sua c'erano in tutto sedici generazioni, e fu – per tutta risposta – introdotto nel tempio di Karnak, dove 345 statue rappresentavano altrettante generazioni di sacerdoti, in cima alle quali vi era pur sempre un capostipite umano². Nel risalire all'indietro, Erodoto era prudente: incominciava con Gige (l'intimo di Candaule, di cui abbiamo detto in principio), che secondo i suoi calcoli era un contemporaneo di Archiloco. Sull'epoca precedente sospendeva il giudizio. Un secolo circa dopo di lui Eforo di Cuma stabilì che il punto da cui si poteva partire era molto più remoto, che cioè, sceverando mito da storia, si potevano *raccontare* fatti storici a partire dal «ritorno degli Eraclidi» (figli di Eracle) nel Peloponneso. Come sappiamo, Eforo era molto sensibile al problema della affidabilità del racconto tradizionale, e aveva elaborato anche delle teorie in merito all'uso, accorto e critico, del bagaglio tradizionale. Come mai aveva compiuto un così lungo passo indietro rispetto alla prudente scansione erodotea?

Probabilmente una spinta a «osare» era venuta proprio dall'opera che più diffonde scetticismo sulla conoscibilità del passato: quella tucididea. La cosiddetta «archeologia» tucididea³, infatti, mentre esclude che si possa dare del passato (anche recente!) un racconto vero, tuttavia, grazie alla nozione di «indizio» («spia» che ci consente almeno di avere coscienza della *differenza* del passato rispetto a noi), mette alla prova un'indagine indiziaria sul passato anche più remoto: partendo addirittura dal mitico Minosse, dominatore dei mari ben prima della guerra contro Troia. Per Tucidide, dunque, Minosse poteva a rigore essere un personaggio storico: il lettore dell'«archeologia» *può* ricavare questa conclusione. Al contrario Erodoto aveva scritto di non poter dire nulla di certo su Minosse, e che comunque «del genere detto umano, era stato Policrate il primo a dominare sui mari». Da parte di Eforo vi è stato un sostanziale fraintendimento del senso dell'«archeologia» tucididea. Ma questo fraintendimento ha avuto un effetto positivo: Eforo ha recuperato al racconto storiografico un passato che, tenendosi ai presupposti dei due grandi storici del V secolo, sarebbe rimasto fuori. E la tradizione successiva, in un modo o nell'altro, è stata influenzata da lui, dal suo «coraggioso» tentativo di guardare il più possibile all'indietro. Il modello ha avuto influenza anche fuori della storia greca: senza Eforo non avremmo probabilmente Livio.

XVII. I «confini» geografici della storia greca

Per entrare in argomento incominceremo con una pagina di Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*¹:

La concezione della civiltà greca come una specie di radiazione fuori dalla Grecia può essere illustrata anche dalla storia del conio delle monete. Nel IV secolo a.C. il re Filippo di Macedonia iniziò lo sfruttamento di un certo numero di miniere d'oro e d'argento nei territori della Tracia da lui conquistati e annessi nelle vicinanze del monte Pangeo. Coi metalli estratti egli emise moneta in gran copia. Quel denaro non soltanto servì a corrompere gli uomini politici delle città-Stato della penisola greca, ma si diffuse anche in direzione nord-ovest, nell'interno dell'Europa continentale. Le monete di Filippo passarono di mano in mano e furono imitate, via via, nelle contrade «barbare», da una serie di zecche primitive, finché questa ondata di monete coniate varcò la Manica e si diffuse nell'isola di Britannia. I numismatici sono stati in grado di raccogliere alcune serie complete, quasi ininterrotte, dagli originali di Filippo del IV secolo a.C. fino alle imitazioni britanniche coniate due o tre secoli più tardi. (Occorsero parecchi secoli perché il flusso monetario si portasse così lontano.) Esistono collezioni di queste monete nei nostri musei, e un tratto che abbiamo già riscontrato nella vicenda dell'ondata letteraria greca, si manifesta ancor più vigorosamente in quest'altra diffusione di metalli conati. Mano a mano che l'onda si allontana, nello spazio dal luogo della sua origine, e nel tempo dal momento in cui ha cominciato a muoversi, essa diventa sempre più debole. La versione latina della letteratura greca è chiaramente inferiore all'originale greco: e analogamente, ma in grado molto più grottesco, le imitazioni britanniche delle monete di re Filippo sono inferiori ai prodotti della zecca originaria. Negli ultimi e più remoti esemplari della serie, l'immagine del re macedone e l'iscrizione in lingua e caratteri greci, sono degenerate in una confusione di segni senza significato alcuno. Se non avessimo avuto la ventura di possedere esemplari delle serie intermedie, non avremmo mai potuto nemmeno supporre che vi fosse qualche linea di parentela artistica fra questi tardi conii britannici e i loro originali macedoni. Nessuno avrebbe potuto congetturare che i suddetti segni confusi sulle monete britanniche erano derivati storicamente da una iscrizione in lingua greca girante attorno a un volto umano.

Prima di mettere da parte questa similitudine della irradiazione, possiamo ricordare un'altra ondata di civiltà greca che ha avuto uno sbocco diverso, più sorprendente, e a mio avviso molto più interessante. Quando guardiamo una stampa giapponese moderna o un dipinto medievale cinese – dell'epoca, diciamo, della dinastia Sung – non ci viene subito alla mente lo stile dell'arte greca. In verità la prima impressione è che ci troviamo, qui, di fronte a un'arte ancora più estranea all'arte greca che alla nostra. Eppure, se prendiamo alcune opere appartenenti all'arte dell'Estremo Oriente nel suo periodo d'oro – vale a dire dal V al XIII secolo dell'era cristiana – possiamo fare con esse la stessa cosa che abbiamo già fatto con le monete britanniche dell'ultimo secolo a.C. Possiamo mettere insieme una serie ininterrotta di opere d'arte, le quali si estendono indietro, nel tempo, a partire dal secondo millennio dell'era cristiana, e verso occidente, nello spazio, dalla Cina attraverso il bacino del Tarim e il bacino dell'Oxus e dello Jaxarte, attraverso l'Afghanistan, la Persia e l'Irak, la Siria e l'Asia Minore, finché arriviamo allo stesso punto nel tempo e nello spazio al quale ci ha condotti l'aver ripercorso all'indietro il cammino delle serie monetarie: vale a dire, ancora all'arte classica della Grecia nell'epoca precedente la generazione di Alessandro. Su questo cammino a ritroso, un ritratto giapponese di Budda si sguisa a poco a poco, con gradazioni impercettibili, in un ritratto greco di Apollo.

Nel seguito, Toynbee sviluppa una riflessione che ha valore in generale a proposito della «irradiazione» della civiltà greca nelle più diverse direzioni. «La fusione dell'onda² greca con una onda indiana ha generato la civiltà buddista».

Alla base di questa veduta c'è una consapevolezza: dall'incontro tra vettori nasce il nuovo e l'inedito. Non dunque una visione ellenocentrica di una grecità unica fecondatrice, ma una idea molto più ricca: non solo verso il mondo latino, ma verso vari altri mondi, e in forme e con esiti via via diversi, la civiltà greca è venuta a costituire altri mondi intellettuali, artistici, religiosi. «Quella medesima onda greca – seguita il grande storico – si è anche fusa con l'onda siriana, e tale unione ha generato la civiltà cristiana del nostro mondo occidentale».

Questo quadro rischia di rimanere troppo sfumato se non si tien conto di un altro aspetto, più immediatamente visibile: la proliferazione su di un amplissimo scacchiere delle tracce scritte della grecità. Ricorderemo due esempi ciascuno a suo modo indicativo: il cosiddetto monumento «adulitano» presso Massaua sulla costa eritrea, e la traccia, in epigrafi greche, dei rapporti di Roma con l'isola di Ceylon (*Taprobane*).

Fonte preziosa, in entrambi i casi, è Cosma detto «Indicopleuste», mercante e viaggiatore cristiano, di fede nestoriana, autore nel VI secolo di una *Topografia cristiana* che Fozio (IX secolo) ben conosce sotto il titolo di *Libro del cristiano*³. Cosma si era spinto anche fino a Massaua, nel corso dei suoi viaggi, e per conto del sovrano abissino Elesbaon aveva ricopiato una epigrafe greca, che infatti troviamo trascritta nella sua *Topografia*, che si trovava ad Adule (o Adulis, odierna Zula) in una collocazione piuttosto insolita. Non solo l'aveva trascritta ma l'aveva anche illustrata con un disegno – che tuttora figura nei manoscritti di Cosma –, necessario per indicare con esattezza la collocazione di quella epigrafe. Il testo era iscritto su di un trono: una parte sul retro della spalliera, il resto sul trono medesimo. Nella prima parte – che è la più antica – un sovrano, con ogni probabilità Tolomeo III Evergete (III secolo a.C.), parla in terza persona delle sue imprese e della ampiezza del suo regno: e significativamente lo fa in un testo esposto, scritto in greco, e collocato su di un «avamposto» di confine qual è il Mar Rosso per il regno tolemaico. La seconda parte – scritta sul sedile – è molto più recente: da molto tempo appare assodato che essa è coeva del re Aizanas (IV secolo d.C., coevo dell'imperatore Costanzo II), il quale aveva favorito la cristianizzazione del paese. E attraverso questo singolare ritrovato simbolico si poneva in continuità con il grande e remoto antecedente del terzo Tolomeo: e lo faceva ancora in greco⁴. In un greco, certo, alquanto imbastardito: una prova significativa della lunga durata della cosiddetta «lingua ellenistica»⁵.

Ma l'epigrafe di Zula (detta «monumento adulitano») non è un semplice avamposto simbolico, rinvia anche a un ambiente circostante in cui l'ellenizzazione si è venuta affermando, in un modo peculiare. Adulis non è citata da Agatarchide di Cnido (II secolo a.C.) nella sua *Descrizione del Mar Rosso*, ma era ormai nota a Giuba, divenuto re di Mauretania grazie ad Augusto. L'opera di Giuba era adoperata da Plinio il Vecchio, e perciò noi sappiamo quello che il sovrano ed erudito conosceva sull'origine di quella località. Adulis era al tempo suo un fiorente emporio dei Trogloditi, popolato da schiavi egizi fuggitivi. Probabilmente coglieva nel segno Niebuhr, secondo cui la fondazione stessa di Adulis era dovuta agli schiavi fuggitivi, portatori, tra l'altro, del greco in un'area dove gli indigeni parlavano altri idiomi. È appunto alla loro presenza che sarà dovuto l'affermarsi lì di una lingua franca, che Niebuhr, per analogia con fenomeni moderni, chiamò «creolo-greca».

L'emporio sul Mar Rosso guardava, dal punto di vista commerciale, verso l'Oceano indiano. La strada cammelliera che da Copto, sulla riva sinistra del Ni- lo, attraverso il deserto arabico, portava alla stazione di Berenice sul Mar Rosso era una linea commerciale che giungeva fino a Ceylon, come sappiamo da una accurata descrizione di Plinio⁶. A Plinio noi dobbiamo anche il dato, prezioso, del nome di un mercante, di condizione liberto, Annio Plocamo, il quale fortunatamente era giunto fino in quell'isola⁷ probabilmente perché abitualmente praticava la rotta dall'Arabia all'India. Il caso ha voluto – ed è anche questo un felice combaciare della tradizione letteraria con quella documentaria – che in una stazione della cammelliera Copto-Berenice (lungo il Wadi-Menih) si sia conservata una epigrafe bilingue, in greco e in latino, scritta in due momenti diversi, nell'estate dell'anno 6 d.C., da Lysas, schiavo di Annio Plocamo:

attivo ovviamente anche lui lungo quella fondamentale rotta che portava la lingua e le merci greche fino all'altra sponda dell'Oceano indiano.

Erano passati circa due secoli e mezzo da quando Ashoka, il grande sovrano della dinastia Maurya, che dominò sulla gran parte del subcontinente indiano dal 268 al 232 a.C., aveva esposto per ogni dove nel suo regno i suoi editti, composti in prakrit e scritti per lo più in brahmi, ma nel Nord-Ovest del paese in greco e in aramaico. Non è da trascurare che in questi suoi testi egli menzionava ben cinque sovrani ellenistici suoi contemporanei: da Antioco II a Tolomeo Filadelfo ad Antigono Gonata a Magas di Cirene. Ma forse ancora più importa quanto del pensiero greco traspare attraverso le parole di questo sovrano indiano, «erede» anche lui di Alessandro Magno e della sua marcia «verso i confini del mondo».

XVIII. Liberi e schiavi

W.W. Buckland ha scritto, in riferimento al mondo romano, che «non vi è problema del diritto romano la cui soluzione non possa essere influenzata dal fatto che una delle due parti è uno schiavo»¹. Questa considerazione potrebbe a buon diritto estendersi all'intero mondo classico. I comportamenti, le scelte, la vita tutta è determinata da questo «convitato di pietra», da questo «soggetto passivo» della *polis* classica, che è lo schiavo. Moses Finley ha espresso efficacemente la dominanza di questa realtà spesso invisibile per noi attraverso le tracce superstiti: «Non c'è alcuna azione, credenza o istituzione, nell'antichità greco-romana, che non fosse influenzata, in un modo o nell'altro, dall'eventualità che chi vi fosse coinvolto potesse essere uno schiavo»². Su questo terreno il diritto rappresenta un indizio prezioso, che ha più valore dei singoli dati affidati ai pieni e ai vuoti della tradizione. La centralità del fenomeno schiavitù sussiste a Roma; sussiste ad Sparta, dove gli efori rinnovano annualmente la «dichiarazione di guerra» agli iloti³; sussiste ad Atene, dove lo stato di guerra apertosi nel 431 a.C. impone la misura prudenziale di non battere gli schiavi quando vanno puniti per le loro mancanze⁴.

La massa degli schiavi, che è esplosa più volte in cruento rivolte o, più spesso, ha cercato nella fuga la risoluzione dei propri mali, se non è riuscita a «liberarsi» con le proprie forze, è rimasta pur sempre *presente*, come incubo o fastidiosa fonte di preoccupazione, alla mente del legislatore come del politico, dell'oligarca come del democratico, del *popularis* come del senatore tradizionalista. Tutti agiscono e pensano *come se* questo soggetto potesse, da un momento all'altro, irrompere sulla scena. Inutile dire che la «piena esplicazione» della persona, nel mondo dei liberi – e dunque anche il cosiddetto miracolo greco –, è uno degli effetti della presenza della schiavitù su larga scala. La sentenza di Nietzsche che concede, sia pure dubitativamente, che il mondo antico sia andato in rovina a causa della schiavitù ma polemicamente soggiunge che però «noi saremo rovinati dall'assenza di schiavitù»⁵, denota appunto la consapevolezza di questo nesso: pienezza della persona, nei liberi, *versus* schiavitù. È la schiavitù che consente agli uomini compiutamente tali, cioè ai liberi, la libertà dal lavoro, l'abitudine a esercitare il dominio (anche sessuale) su un altro essere umano ecc.

Si discute intorno al modo di dipendenza vigente nel mondo spartano o avente strutture ad esso affini: la cosiddetta schiavitù ilotica. Se cioè gli iloti fossero considerati proprietà privata degli assegnatari dei lotti o proprietà collettiva della comunità spartana. Non mancano nelle fonti elementi per pensare a un rapporto *personale* con lo spartiato, ad esempio l'obbligo di servire il padrone in guerra. Ma questi aspetti – che farebbero propendere per l'idea di una schiavitù personale – coesistono con altri, tipici della «servitù comunitaria»⁶. Ogni spartiato ha l'obbligo di tenere i propri iloti al servizio dello Stato. Inoltre l'ilota non può essere oggetto di transazione tra padroni né venduto all'estero. La grecità cosiddetta «periferica» pratica soprattutto questo genere di schiavitù.

La condizione degli iloti spartani dev'essere stata tra le più dure. Un esperto di cose spartane come Senofonte dice che, al tempo della congiura di Cinadone (398 a.C.), «ogni volta che gli iloti parlavano degli Spartani non nascondevano che avrebbero avuto piacere a mangiarli, anche

crudi»⁷. Al contrario, in ambiente tessalico, apprendiamo da Archemaco (III secolo a.C.) che molti «penesti» – così si chiamavano lì i dipendenti semiliberi – erano in qualche caso più ricchi dei loro stessi padroni⁸. Nella sua forma più mitigata questa forma di dipendenza si può assimilare, per meglio intenderla con un'analogia, alla «paternalistica» (quando lo era!) schiavitù delle piantagioni, per esempio negli Stati Uniti prima della guerra di secessione.

La società democratica, invece, di cui Atene costituisce il modello meglio conosciuto, spezza l'assetto patriarcale, nel quale ceto dominante sono gli *aristoi*, e dominati sono tutti gli altri. Spezza la comunità in cittadini, tutti uguali e tutti in diritto di essere mantenuti, e schiavi, «oggetti» secondo la definizione aristotelica e «merci» dal punto di vista del loro uso. La democrazia greca dà vita, insomma, specie nel corso del dominio imperiale di Atene, alla forma più radicale di sfruttamento della schiavitù, a quella condizione che ha finito per essere percepita – alquanto sommariamente – come la schiavitù senza ulteriori specificazioni.

Ecco perché i critici della democrazia ateniese avevano facile gioco nel porre l'accento sul modo unilaterale ed egoistico con cui il demo ha dato attuazione a quel principio dell'eguaglianza che del sistema dovrebbe essere l'archittrave. Il molto discusso frammento del sofista Antifonte sull'uguaglianza altro non è che la denuncia della uguaglianza zoppa, tipica dell'odiata democrazia: «Siamo più barbari dei barbari» perché abbiamo posto un abisso tra Greci e barbari, mentre invece per natura siamo tutti uguali, «respiriamo tutti col naso e prendiamo tutti il cibo con le mani»⁹. Parla di «Greci» e «barbari» perché gli schiavi che gli Ateniesi hanno sott'occhio tutti i giorni sono di origine barbara, per la massima parte: prigionieri di guerra. Grandi masse di schiavi in Attica lavoravano nelle miniere. Non abbiamo testimonianze sulla condizione di quegli schiavi; ma fonti successive (Diodoro Siculo, Lucrezio) ci parlano delle miniere d'Egitto e di Tracia in modo tale da lasciar intendere che anche in Attica le cose non dovevano essere gran che diverse. La miniera era un inferno: tanto che lo stoico Zenone elaborò la teoria secondo cui la violazione stessa della terra – operata dall'uomo per carpirne le ricchezze minerarie – era un crimine, un atto nefando. Lo schiavo domestico era in una condizione materiale meno dura: almeno a giudicare da quelli che meglio conosciamo, cioè gli schiavi iperattivi che sono personaggi della commedia¹⁰. Essi appaiono essere talmente intrinseci della vita dei padroni da agire, per lo meno sulla scena, come loro «familiari» o addirittura «consiglieri»: soprattutto nella commedia nuova, specie nella trasposizione che ne fecero i comici latini, di cui molti esempi ci sono pervenuti. Ciò non toglie che lo schiavo sia, per la natura stessa del suo *status*, scontento e incline a fuggire¹¹: la salvezza individuale (quando riesce) è la sua risorsa. La fuga attrae anche lo schiavo domestico, che è anche quello maggiormente in grado di praticarla. Fuggono anche e, a quanto pare, in massa schiavi di buona specializzazione tecnica, come i ventimila che, secondo Tuciddide¹², lasciarono l'Attica quando gli Spartani occuparono stabilmente Decelea, nell'ultima parte della guerra peloponnesiaca (413 a.C.).

Una cifra del genere è difficile da stimare. Bisognerebbe sapere quanti erano gli schiavi, mediamente, ad esempio, alla fine del V secolo, per capire quale danno venisse all'economia attica, già provata dalla guerra, da una perdita del genere. Il fatto stesso però che Tuciddide lo rilevi significa che si dev'essere trattato di un fenomeno non da poco. Non disponiamo di dati in sequenza – e questa è una carenza che affligge la ricerca demografica sul mondo antico nel suo insieme. Per i liberi in età militare abbiamo per lo meno i dati sulle armate messe via via in campo durante il trentennio di conflitti (431-404) che siamo soliti definire guerra peloponnesiaca. Tuciddide in questo è largo di informazioni precise. Nulla di simile per il mondo schiavile, se non appunto sporadici cenni come la fuga dei ventimila (forse non tutti insieme!) di cui s'è detto. Un solo censimento conosciamo, quello promosso in Atene da Demetrio Falereo (316-306 a.C.). Non gode di buona stampa fra gli studiosi, eppure la fonte che ce ne dà notizia, Ateneo di Naucrati (fine II secolo d.C.), inquadra quel dato in una serie di altri dati pertinenti ad altre città greche, che sembrano rafforzare il problematico dato riguardante Atene.

Vediamo più da vicino di che si tratta.

Un repertorio curioso e prezioso, quello di Ateneo, dedica una intera sezione al tema dell'enorme quantità di schiavi in Grecia e a Roma¹³. La scelta compiuta da Ateneo di includere questa «rubrica» ci giova moltissimo. Solo a lui dobbiamo una serie di dati numerici. Il fatto

decisivo è che tali dati siano numerosi e tra loro coerenti. Certo non si tratta di una serie documentaria di censimenti (ma è illusorio sperare che un miracolo ci restituisca dati del genere, ammesso che siano mai esistiti): ma è molto più che una manciata di dati sporadici. O li si respinge in blocco o è difficile non tenerne conto.

Epitimeo (come lo ha soprannominato Istro, discepolo di Callimaco, nelle sue *Risposte* a Timeo) sostiene che Mnasone il focese possedeva più di mille schiavi. Lo stesso Epitimeo afferma, nel terzo libro delle *Storie*, che i Corinzi erano talmente ricchi da aver acquistato 460.000 schiavi. È per via di questo – credo – che la Pizia definì i Corinzi «misuratori di chenice». Nel terzo libro delle sue *Cronache*, Ctesicle attesta che nella CXVII Olimpiade, sotto l'arcontato di Demetrio Falereo, ad Atene fu indetto un censimento di tutti gli abitanti dell'Attica. Si trovò che gli Ateniesi ammontavano a 21.000, i meteci a 10.000, gli schiavi a 400.000. Come racconta l'ottimo Senofonte nel trattato *Sulle risorse*, Nicia di Nicerato possedeva mille schiavi che affittava a Sosia il trace, perché lavorassero nelle miniere d'argento, con l'accordo che Sosia versasse per ciascuno di loro un obolo giornaliero. Nella *Costituzione di Egina*, Aristotele sostiene che anche presso gli Egineti vivevano 470.000 schiavi. Agatarchide di Cnido afferma, nel XXXVIII libro della *Storia d'Europa*, che i Dardani possedevano chi mille schiavi, chi anche più. In tempo di pace, tutti gli schiavi lavoravano la terra, ma in guerra venivano schierati al comando dei propri padroni.

L'atteggiamento degli studiosi moderni è, di fronte a questi dati, piuttosto incerto. Quelli che, a torto, hanno maggiormente focalizzato l'attenzione sono i dati relativi al censimento ateniese di Demetrio. Esso diede il seguente risultato: cittadini 21.000, meteci 10.000, schiavi 400.000. Ateneo traeva questa notizia da un certo Ctesicle (che alcuni identificano, senza prove conclusive, con Stesicleide): un autore di cui non sappiamo nulla, ma che forse non è errato porre a breve distanza di tempo da Demetrio Falereo. Questi dati vanno interpretati, prima di decidere se accoglierli o respingerli. I 21.000 cittadini non costituiscono l'intera popolazione libera: sono soltanto i maschi adulti in età militare (e aventi parte all'assemblea). Dunque mediamente la cifra va moltiplicata per quattro per avere un'idea della popolazione libera nel suo insieme. Gli schiavi invece, essendo dei beni (come gli animali o gli oggetti), sono censiti *in toto*. E per i meteci è possibile, forse probabile, che la cifra includa anche i loro congiunti. Certo essi erano molti e svolgevano un importante ruolo nel commercio, sin dal secolo precedente, come ben sappiamo dalla anonima *Costituzione degli Ateniesi*¹⁴.

Sin dal Settecento è stato giudicato eccessivo il numero degli schiavi. David Hume, filosofo e storico (1711-76), nel suo saggio *Of the Populousness of Ancient Nations* (1752) portò l'argomento che poi è stato variamente ripreso nei secoli successivi¹⁵. Che, cioè, quel che apprendiamo da Demostene (*Contro Leptine*, 31-32) intorno alla importazione di grano in Attica fa pensare che qui giungesse grano per sfamare al più 100.000 uomini: dunque troppo poco per una popolazione così cospicua quale quella che si ricaverebbe dalle cifre di Ateneo sul censimento di Demetrio (di poco successivo alla orazione demostenica). L'argomento è interessante, in quanto opportunamente mette in relazione i dati sul commercio dei cereali con il calcolo della popolazione. Ma non è risolutivo, perché purtroppo i dati sul commercio del grano non sono esaurienti. Il grano non veniva ad Atene solo dal Bosforo ma anche dall'Eubea¹⁶. Inoltre bisognerebbe conoscere meglio il regime alimentare degli schiavi: che soprattutto per gli schiavi minerari non doveva essere comparabile con quello, tutto sommato privilegiato, degli schiavi domestici. Ad ogni modo le cifre di Ateneo per l'Atene del tardo IV secolo sono in parte confermate da una fonte completamente indipendente: un frammento dell'oratore ateniese Iperide, il quale dovette difendersi in tribunale dalla gravissima accusa di «illegalità» per aver fatto passare un decreto che affrancava, nel pieno del panico conseguente alla sconfitta di Cheronea (338 a.C.), gli schiavi agricoli e minerari in numero di ben 150.000¹⁷. E saranno stati, ovviamente, soprattutto potenziali combattenti, visto che il provvedimento mirava a rimpiazzare l'esercito disfatto a Cheronea e a costruire una barriera contro il dilagare, temuto come imminente, in Attica delle falangi di Filippo il Macedone.

Questo episodio ci illumina anche sotto altri riguardi, non soltanto in quanto conferma delle cifre di Ateneo. Quando la città è in pericolo, quando si è a corto di uomini, si procede ad affrancamenti di schiavi. Anche alla fine del V secolo le continue campagne militari della guerra

peloponnesiaca avevano logorato Atene, e si era fatto occasionalmente ricorso a questa risorsa estrema. Sappiamo da Senofonte¹⁸ che nella gigantesca battaglia navale alle isole Arginuse (406 a.C.), gli Ateniesi costituirono equipaggi misti di liberi e di schiavi, ed Ellanico attesta che, dopo la vittoria, gli schiavi erano stati affrancati¹⁹. Infatti il servo Xantia, divertente protagonista delle *Rane* di Aristofane, quando è particolarmente stufo delle pazzie e delle angherie del suo padrone (che è il dio del teatro) esplode nel grido di rammarico: «Ma perché non ho preso parte alla battaglia navale!?» (*Rane*, 33). Lì ovviamente il pubblico rideva, perché Xantia è un codardo e rimpiange di non aver vissuto un'esperienza molto più rischiosa di quella sua abituale di sottostare ai capricci di Dioniso. Dopo Cheronea l'iniziativa fu molto più massiccia: si trattava di affrancare centinaia di migliaia di schiavi. E se iniziative del genere davano in genere noia, soprattutto al popolo, in quella occasione la reazione fu drammatica. Un «cane sciolto», di solito in buona sintonia con gli «istinti» popolari, Aristogitone, portò in tribunale Iperide con una accusa gravissima: in sostanza di attentato alla democrazia. L'episodio è sintomatico. Esso ci porta al cuore del sistema democratico ateniese. Il «popolo», cioè il soggetto politico della democrazia, non tollera di mettere in comune con gli altri i suoi privilegi, che si riassumono appunto nel possesso della «cittadinanza». È nel rapporto di chiusura verso gli schiavi che si coglie bene il carattere esclusivo ed escludente della democrazia greca. Sa di sollecitare gli istinti del suo pubblico Aristofane nelle *Rane* (all'indomani delle Arginuse), quando fa dire al coro che non è bello che di colpo gli schiavi, grazie a una sola battaglia navale, «da schiavi divengano padroni» (v. 694). Espressione molto significativa perché implica chiaramente che chi consegue la libertà, chi è «cittadino», *ipso facto* diventa «padrone» di qualchedun altro.

XIX. La storia greca come mito

Uno degli atti d'accusa più appassionati contro l'imposizione ai moderni del modello antico – e greco in particolare – è il troppo celebre discorso di Benjamin Constant *Sulla libertà degli antichi comparata con quella dei moderni* (1819). Qui Constant si scaglia contro quei dottrinari che «hanno cercato di imporre alla Francia un modello che essa non gradiva». Il suo bersaglio sono, ovviamente, i giacobini, ammiratori di Sparta e più in generale delle antiche repubbliche, e lo sono anche i loro maestri e ispiratori, da Mably, avvolto nel «mantello di Licurgo», allo stesso Rousseau. Nel suo agile e abile argomentare Constant, oltre a insistere sul carattere oppressivo, e interventista fin nella vita privata, del modello politico greco, evoca ripetutamente la *pochezza* delle conoscenze storiche sulla cui base i giacobini avevano costruito quel mito. Non era il primo a far questo. Già uno storico affermato come docente all'Ecole Normale nel periodo termidoriano, Constantin Fran- çois Volney, vent'anni prima del *Discours* di Constant, attaccava, per le stesse ragioni di polemica contro le esperienze del presente, la radicale inadeguatezza storiografica dell'immagine giacobina di Atene e Sparta¹. E attaccava su di un punto che Constant appena sfiorerà, tutto preso come è dal tema, per lui centrale, della «libertà della ricchezza». Volney attaccava sul punto dolente già messo a fuoco, al tempo suo, dall'ateniese Antifonte: la schiavitù.

I nostri antenati giuravano su Gerusalemme e sulla Bibbia, una nuova setta ha giurato su Sparta, Atene e Tito Livio. Quel che vi è di curioso, in questo nuovo genere di religione, è che i suoi apostoli non hanno nemmeno avuto una visione corretta della dottrina che vanno predicando e che i modelli che ci hanno proposto sono diametralmente opposti alle loro dichiarazioni o ai loro intendimenti; ci hanno vantato la libertà di Roma e della Grecia, e ci hanno celato che a Sparta un'aristocrazia di 30.000 nobili teneva, sotto un orrendo giogo, 600.000 schiavi; che per impedire l'accrescersi numerico di questo genere di negri, i giovani Lacedemoni andavano di notte alla caccia degli iloti, come delle bestie selvagge; che ad Atene, questo santuario di tutte le libertà, per ogni persona di condizione libera vi erano quattro schiavi; che non vi era casa in cui il regime dispotico dei nostri coloni d'America non fosse esercitato da questi presunti democratici; che su circa cinque milioni di persone, che popolavano l'intera Grecia, più di tre milioni cinquecentomila erano schiavi; che l'ineguaglianza politica e civile degli uomini era il dogma dei popoli, dei legislatori; che tale dogma era stato consacrato da Licurgo, da Solone, era stato professato da Aristotele, dal divino Platone, dai generali e dagli ambasciatori di Atene, di Sparta e di Roma, che, in Tucidide e in Tito Livio, parlano come gli ambasciatori di Attila e di Gengis Kan; hanno dimenticato che presso i Romani proprio questi costumi, questo regime regnavano in quelli che vengono definiti i tempi migliori della repubblica; che questa pretesa repubblica, mutevole a seconda dell'epoca, fu sempre un'oligarchia, composta dall'ordine della nobiltà e del clero, quasi esclusiva padrona delle terre e della produzione, e di una massa di plebei oppressa dall'usura, che non aveva che quattro arpent a testa, e non si distingueva dai propri schiavi, se non per il diritto di fustigarli, di vendere il proprio voto e di invecchiare o morire con l'insegna di centurioni, tra la schiavitù degli accampamenti e le rapine militari².

Come si vede, Volney apprezzava positivamente (forse ignaro delle critiche di Hume o da esse

non convinto) le cifre tramandate da Ateneo nel censimento di Demetrio Falereo in Attica nonché le altre sulla popolazione schiavile di altre città greche che Ateneo fornisce nello stesso contesto. Attaccando su questo punto, Volney sovvertiva alla radice l'immagine stessa, «liberatrice», della democrazia antica, riportandola alla sua sostanziale natura di democrazia per una *élite*: l'*élite* numericamente estesa certo, ma, in confronto con le masse di schiavi, esigua, dei cittadini di pieno diritto, dei «liberi e uguali». La voce di Volney non ha avuto una grande risonanza: sia per la modestia del personaggio che l'aveva espressa sia anche per il perdurare tra gli storici nel XIX secolo degli schieramenti pro e contro la democrazia greca vista pur sempre come antecedente, e modello, ammirato o detestato, della democrazia moderna.

Ed è invece merito del maggiore analista del fenomeno democratico nella prima metà dell'Ottocento, Aléxis de Tocqueville, di aver riportato al centro della discussione sugli antichi, grazie a una sua autonoma riflessione (conosceva molto probabilmente lo scritto di Constant, difficilmente quello di Volney), lo stesso, ineludibile, sovvertimento di prospettiva suggerito da Volney nella pagina citata prima. Lo fa in un contesto a prima vista imprevedibile: nel secondo volume della *Démocratie en Amérique* (1840) e in un contesto in cui si pone il problema dei possibili «correttivi» capaci di mitigare le conseguenze negative della (moderna) democrazia sul piano intellettuale e formativo. E ravvisa un antidoto appunto nello studio del mondo classico proprio perché – ed è questo il suo assunto – quella degli antichi non era effettivamente una democrazia (e men che meno assimilabile a quella moderna). Ecco come Tocqueville argomenta, in una mirabile pagina che vogliamo porre al termine di queste nostre riflessioni, la sua diagnosi sulla effettiva natura elitaria ed esclusiva di quell'antico e mitizzato modello politico e istituzionale che fu la *polis*, e la *polis* democratica per eccellenza, cioè Atene:

Quello che si chiamava popolo nelle repubbliche più democratiche dell'antichità non rassomigliava affatto a quello che noi chiamiamo popolo. In Atene tutti i cittadini prendevano parte agli affari pubblici, ma non vi erano che ventimila cittadini su più di trecentocinquantomila abitanti, tutti gli altri erano schiavi, e compivano la maggior parte delle funzioni che spettano oggi al popolo e anche alle classi medie.

Atene col suo suffragio universale, non era dunque dopo tutto che una repubblica aristocratica in cui tutti i nobili avevano ugual diritto al governo.

Bisogna considerare la lotta dei patrizi e dei plebei in Roma dallo stesso punto di vista e vedervi solo una lotta intestina fra i cadetti e i primogeniti di una stessa famiglia. Tutti in effetto partecipavano dell'aristocrazia e ne avevano lo spirito.

Inoltre bisogna notare che in tutta l'antichità i libri sono stati rari e cari, e che era molto difficile riprodurli e farli circolare. Queste circostanze che concentravano in un piccolo numero di uomini il gusto e l'uso delle lettere, trasformavano l'*élite* di una grande aristocrazia politica quasi in una piccola aristocrazia letteraria. Perciò nulla prova che fra i greci e i romani le lettere siano mai state trattate come un'industria.

Questi popoli i quali non soltanto formavano delle aristocrazie, ma che erano anche nazioni molto civili e libere, hanno dunque dovuto dare alle loro produzioni letterarie i vizi particolari e le qualità speciali della letteratura dei secoli aristocratici.

Infatti basta dare uno sguardo agli scritti che l'antichità ci ha lasciati per scoprire che, se gli scrittori hanno qualche volta mancato di varietà e di fecondità nei soggetti, di arditezza, di movimento e di generalizzazione nel pensiero, hanno sempre fatto vedere un'arte e una cura ammirabile nei particolari; nulla nelle loro opere appare scritto in fretta o a caso; tutto è scritto per i conoscitori e la ricerca della bellezza ideale vi si manifesta continuamente. Non vi è letteratura che metta più in rilievo come quella degli antichi le qualità che mancano naturalmente agli scrittori delle democrazie. Non esiste dunque una letteratura che meriti più di esser studiata nei secoli democratici: questo studio è di tutti il più adatto a combattere i difetti letterari inerenti a questi secoli, poiché quanto alle qualità naturali, nasceranno spontaneamente senza che sia necessario insegnare ad acquistarle.

Su questo punto bisogna intendersi bene.

Uno studio può essere utile alla letteratura di un popolo e non essere appropriato ai suoi bisogni sociali e politici.

Se ci si ostinasse a insegnare solo la letteratura in una società in cui ciascuno sarebbe abitualmente condotto a fare violenti sforzi per accrescere la sua fortuna o per mantenerla, si avrebbero cittadini molto colti e molto pericolosi, perché, siccome lo stato sociale e politico darebbe loro tutti i giorni bisogni che l'educazione non consentirebbe mai loro di soddisfare, essi turberebbero lo Stato in nome dei greci e dei romani invece di fecondarlo col loro lavoro.

È evidente che, nelle società democratiche, l'interesse degli individui, così come la sicurezza dello Stato, esigono che l'educazione della maggioranza sia scientifica, commerciale e industriale, piuttosto che letteraria.

Il Greco e il Latino non debbono essere insegnati in tutte le scuole, ma è necessario che coloro che, per naturale tendenza o per fortuna, sono portati a coltivare le lettere, o predisposti a gustarle, trovino scuole in cui ci si possa rendere perfettamente padroni della letteratura antica ed essere penetrati interamente del suo spirito. Poche università eccellenti varrebbero meglio per raggiungere lo scopo di una moltitudine di cattivi colleghi o di studi superflui che si compiono malamente impedendo di fare bene gli studi necessari.

Tutti coloro che hanno l'ambizione di eccellere nelle lettere nelle nazioni democratiche debbono spesso nutrirsi delle opere dell'antichità. È un'igiene salutare.

Non credo che le produzioni letterarie degli antichi siano irreprensibili, penso solamente che esse hanno qualità speciali che possono meravigliosamente servire a controbilanciare i nostri difetti particolari. Esse ci sostengono dalla parte verso cui pendiamo³.

Note

I. L'occhio e l'orecchio

¹ VII, 152.

² Cap. 29.

³ *Storia vera*, I, 4.

⁴ Plauto, *Amphitruo*, 200.

⁵ Plauto, *Truculentus*, 489.

⁶ Ben prima del Vangelo di Giovanni la parola è azione, nella mentalità greca, a partire da Omero. Cfr. A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina 1953, pp. 143-44.

⁷ Liu Xie, *Il tesoro delle lettere*, trad. it. di A. Lavagnino, Luni, Milano 1995, p. 120.

⁸ I, 97-116.

⁹ Eforo, fr. 9 Jacoby.

¹⁰ Liu Xie, *Il tesoro delle lettere*, cit., p. 124.

¹¹ In Liu Xie è anche molto forte la percezione del limite costituito, per la storia del presente, dalla faziosità, dal prevalere del servilismo verso i potenti e viventi, e perciò incombenti. Un problema che si presenterà alla storiografia romana d'epoca imperiale.

II. Racconto e documento

¹ Già nel Cinque e nel Seicento.

III. Quando parlano le pietre

¹ L'*Epigraphie*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di Ch. Samaran, Gallimard, Paris 1961.

² Dei libri diodorei XXI-XL abbiamo numerosi frammenti, ma, a parte ogni ovvia considerazione sulla loro provenienza, essi non colmano, se non a tratti, un vuoto narrativo.

IV. La storia «segreta»

¹ *Vita di Lisandro*, 19, 8-12.

V. I falsi documenti

¹ *Costituzione di Atene*, 7.

² *Vita di Solone*, 19-25.

VII. La tutela degli archivi

¹ W. Lambrinoudakis, M. Wörle, *Ein hellenistisches Reformgesetz über das öffentliche Urkundenwesen von Paros*, in «Chiron», 13, 1983, pp. 283-368; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. XXXIII, 1983, nr. 679.

² *Supplementum Epigraphicum Graecum*, cit., nr. 1177.

³ Aristotele, *Costituzione di Atene*, 44, 1, parla di *vari* templi dove sono conservate «le scritture della città».

IX. Del buon uso del documento

¹ È il «patto a quattro» tra Atene, Argo, Mantinea ed Elea (Tucidide V, 47 = *Inscriptiones Graecae*, I², 86).

² *Inscriptiones Graecae*, II², 1.

XIII. «Revisionismo» e nuovi documenti

¹ Aristofane, *Lisistrata*, 619.

² Tucidide VI, 54-59.

³ VI, 55, 1.

⁴ VI, 59, 1.

⁵ Erodoto III, 80, 5: «dirò la cosa più grave: sovverte le usanze, violenta le donne, manda a morte senza giudizio».

⁶ VI, 54, 1.

⁷ VI, 56, 3.

⁸ I, 20, 2.

XIV. La parola come documento

¹ *De oratore*, II, 93; *Brutus*, 27.

XV. Atene nelle pagine interne

¹ Fr. 36, 51 Jacoby.

XVI. Limiti temporali della storia greca

¹ Ma il racconto si arresta alla resa di Atene nel 404 a.C.

² II, 143.

³ I, 1-20.

XVII. I «confini» geografici della storia greca

¹ A.J. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, Oxford 1948, pp. 72-75.

² Termine a lui caro per indicare nel suo complesso il flusso di una civiltà.

³ *Biblioteca*, cap. 36. L'identificazione di questo libro con quello di Cosma fu merito del Montfaucon.

⁴ Inizialmente gli studiosi credettero che parlasse Tolomeo anche nella seconda parte dell'epigrafe.

⁵ Philipp Buttmann, all'inizio dell'Ottocento, a proposito di questa epigrafe, parlava di «greco-etioptico».

⁶ *Naturalis historia*, VI, 102-103.

⁷ *Naturalis historia*, VI, 84-85.

XVIII. Liberi e schiavi

¹ *The Roman Law of Slavery*, Cambridge University Press, Cambridge 1908.

² *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Chatto & Windus, London 1980, p. 65.

³ Aristotele, fr. 538 Rose = 543 Gigon.

⁴ Aristofane, *Nuvole*, 5-7.

⁵ *Sull'avvenire delle nostre scuole* (ed. Kroner vol. IX, p. 153).

⁶ L'espressione è di Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica*, trad. it. Mondadori, Milano 1984, cap. II.

⁷ *Elleniche*, III, 3, 6. Comunque in questo passo parla un delatore, che vuole allarmare gli efori.

⁸ Fr. 1 Jacoby (= Ateneo V, 264 B).

⁹ Fr. 44 B, col. 2 Diels-Kranz.

¹⁰ Se concesso in affitto, lo schiavo attico pagava al suo padrone una quota (detta *apophorà*) sul guadagno. Questo dato illumina sulla sua condizione, che agli occhi di un oligarca come l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* era fin troppo buona.

¹¹ τὸ μὲν (Aristofane, *Cavalieri*, 25).

¹² VII, 19-20

¹³ VI, 272 a-f.

¹⁴ I, 12.

¹⁵ Letronne, Böckh, Gernet ecc.

¹⁶ Tucidide VII, 28, 1; VIII, 95, 2. Cfr. anche Strabone VII, 4, 6.

¹⁷ Fr. 29 Blass-Jensen. La fonte da cui è tratto il frammento è il lessico *Suda*.

¹⁸ *Elleniche*, I, 6, 24.

¹⁹ Fr. 25 Jacoby (nella sezione degli *Attidografi*, dove Ellanico è il nr. 323a).

XIX. La storia greca come mito

¹ Questa pagina fu segnalata e messa a frutto per la prima volta da Bertrand Hemmerdinger, *L'esclavagisme antique vu par le thermidorien Volney*, in «Quaderni di Storia», 1, 1975, pp. 115-16 (il testo si può leggere in *La loi naturelle. Leçons d'histoire*, a cura di J. Gaulmier, Garnier, Paris 1980, pp. 140-41).

² *Séances des Ecoles normales, recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs*, t. III, Paris s. d., pp. 431-33; 33^e séance, 3 Germinal an III.

³ *La democrazia in America*, vol. II (1840), parte I, cap. 15: *Perché lo studio della letteratura greca e latina è particolarmente utile nelle società democratiche*, trad. it. Candeloro, Bologna 1932, pp. 89-91.

Bibliografia

Fonti

- C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 voll., Didot, Paris 1841-70 (gli autori in armeno furono curati da V. Langlois).
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, sez. I (*Genealogie und Mythographie*); sez. II (*Zeitgeschichte*), Weidmann, Berlin 1923-30; sez. III (*Geschichte von Städten und Völkern*), Brill, Leiden 1940-58.
- Ora con gli *Indexes of Ancient Authors*, vol. I (*Alphabetical List of Authors Conserving Testimonia & Fragments*); vol. II (*Concordance Jacoby → Source*); vol. III (*Alphabetical List of Fragmentary Historians with Alphabetical List of Source-Authors for Each*), a cura di P. Bonnechere, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999.
- Il piano complessivo della raccolta comprendeva altre tre sezioni: IV, *Antiquarische Geschichte und Biographie*; V, *Geographie*; VI, *Unbestimmten Autoren. Theorie der Geschichtsschreibung. Autoren- und Sachregister*.
- Nel 1994 C.W. Fornara ha pubblicato il commento ai nn. 608a-608 (basato sul *Nachlaß* di Jacoby):
- III C, *Commentary on Nos. 608a-608*, a cura di C.W. Fornara, Brill, Leiden-Boston-Köln 1994.
- Sulla base del piano di Jacoby è ripresa la raccolta dei frammenti. Sono finora stati pubblicati i seguenti volumi:
- IVA (*Biography*) 1, *The Pre-hellenistic Period*, a cura di J. Bollansée, J. Engels, G. Schepens, E. Theys, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.
- IVA 3, *Hemippos of Smyrna*, a cura di J. Bollansée, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999.
- IVA 7, *Imperial and Undated Authors*, a cura di J. Radicke, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999.
- Per una bibliografia sugli storici greci superstiti si veda L. Canfora, *La storiografia greca*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 343-79.

Raccolte epigrafiche

- CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, a cura di A. Böckh, J. Franz, E. Curtius, A. Kirchhoff, 4 voll., G. de Gruyter, Berlin 1828-77 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1977).
- IG = *Inscriptiones Graecae*, 3 voll., G. Reimer, Berlin 1873-97 (IG¹). Dei volumi di questa prima edizione (*editio maior*) vi sono le successive edizioni di:
- IG I²: *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, a cura di F. Hiller von Gärtringen, G. de Gruyter, Berlin 1924 (*editio minor*).
- IG I³, 1: *Decreta et Tabulae magistratuum*, a cura di D. Lewis, G. de Gruyter, Berlin-New York 1981.
- IG I³, 2: *Dedications, Catalogi, Termini, Tituli sepulcrales, Varia, Tituli Attici extra Atticam reperti, Addenda*, a cura di D. Lewis, L. Jeffery (con la collaborazione di E. Erxleben), G. de Gruyter, Berlin-New York 1994.
- IG II/III²: *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, a cura di I. Kirchner, G. de Gruyter, Berlin 1913-40.

I volumi successivi (IV-XIV) sono stati editi a partire dal 1890 con numerosi aggiornamenti.

Syll.³ = *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, a cura di W. Dittenberger, S. Hirzel, Leipzig 1915-23³ (1883¹).

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden 1923 sgg.

GHI = M. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.*, 2 voll.,

- Clarendon Press, Oxford 1946-48² (1933¹).
- ML = R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.*, Clarendon Press, Oxford 1969; 1988².
- MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, 10 voll., Manchester University Press, Manchester 1928-93.
- L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. I, A. Bontemps, Limoges 1940; voll. II-XIII, Adrien-Maisonneuve, Paris 1946-65.
- B.D. Meritt, H.T. Wade-Gery, M.F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, 4 voll., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1939-53.
- M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 4 voll., Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1967-78.
- J.-M. Bertrand, *Inscriptions historiques grecques*, Les Belles Lettres, Paris 1992.

Storie greche

- T. Stanyan, *The Grecian History from the original of Greece to the death of Philip of Macedon*, 2 voll., J. and R. Tonson, London 1707-39 (tradotta in francese da Diderot nel 1743).
- D. Hume, *Of the Populousness of Ancient Nations*, in *Political Discourses* (X), R. Fleming, A. Kincaid, A. Donaldson, Edinburgh 1752, poi nell'accresciuta edizione degli *Essays* in 4 volumi, A. Millar, London 1753. Gli *Essays* costituiscono il III volume dell'edizione completa dell'opera di Hume: *The Philosophical Works*, 4 voll., a cura di T.H. Greene e T.H. Grose, London 1875, 1878² [trad. it. nel IV volume della *Biblioteca di storia economica* diretta da V. Pareto, Società editrice libraria, Milano 1909, pp. 3-63; poi trad. di M. Misul, *Discorsi politici*, Boringhieri, Torino 1959, ora nell'edizione curata da E. Lecaldano, *Opere filosofiche*, vol. III, *Saggi morali, politici e letterari, Saggi ritinati, L'immortalità dell'anima, Sul suicidio*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 384-466].
- W. Mitford, *The History of Greece*, 5 voll., T. Cadell and W. Davies, London 1784-1818.
- J. Gillies, *The History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests*, 2 voll., A. Strahan and T. Cadell, London 1786.
- K.O. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, 3 voll., Breslau 1820-24.
- J.G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, F. Perthes, Hamburg 1833.
- J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 2 voll., F. Perthes, Hamburg 1836-43, 1877-78².
- G. Grote, *A History of Greece*, 12 voll., J. Murray, London 1846-56.
- E. Curtius, *Griechische Geschichte*, 3 voll., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1857-67.
- E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 5 voll., Cotta, Stuttgart 1884-1902.
- G. Busolt, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht von Chaeroneia*, 3 voll., F.A. Perthes, Gotha 1893-1904².
- J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di J. Oeri, 4 voll., W. Spemann, Berlin 1898-1902.
- K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, voll. I-II, K.J. Trübner, Strassburg 1912-1916²; voll. III-IV, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1922-27².
- E. Cavaignac, *Histoire de l'Antiquité*, 3 voll., Fontemoing, Paris 1913-17.
- G. Glotz, R. Cohen, *Histoire grecque*, 4 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1925-38 (è parte dell'*Histoire générale* diretta da Glotz).
- M. Rostovcev, *A History of the Ancient World*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1928-30² [trad. it. Sansoni, Firenze 1965]; *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1941, 1953³ [trad. it. La Nuova Italia, Firenze, vol. I: 1966, II: 1973, III: 1980].
- H. Berve, *Griechische Geschichte*, 2 voll., Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1931-33, 1951-52² [trad. it. di F. Codino, Laterza, Roma-Bari 1976²; con nuova introd. di L. Canfora, 1983].
- G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1939.
- H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, Beck, München 1950 (1969⁴) [trad. it. Il Mulino, Bologna 1985].
- N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1967².
- D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Roma-Bari 1989, 1990².

Opere di carattere generale

- Lo spazio letterario della Grecia antica, 3 voll., Salerno, Roma 1992-96 (vol. I, *La produzione e la circolazione del testo*, t. 1, *La polis*; t. 2, *L'ellenismo*; t. 3, *I Greci e Roma*; vol. II, *La ricezione e l'attualizzazione del testo*; vol. III, *Cronologia e bibliografia della letteratura greca*).
- I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, Einaudi, Torino 1996 sgg. (vol. I, *Noi e i Greci*; vol. II, *Una storia greca*, t. 1, *Formazione*; t. 2, *Definizione*; t. 3, *Trasformazioni*).
- Biblioteca di storia economica*, vol. IV, Società editrice libraria, Milano 1909 (rist. an. A. Forni, Bologna): E. Ciccotti, *Prefazione: indirizzi e metodi degli studi di demografia antica*; D. Hume, *Della popolazione delle antiche*

- nazioni; G. Beloch, *La popolazione del mondo greco-romano*. Appendici: G. Beloch, *La popolazione della Gallia al tempo di Cesare*; O. Seeck, *La statistica nella storia antica*; E. Kornemann, *Le cifre dei censimenti romani*; E. Meyer, *Il numero dei cittadini romani sotto Augusto*; H. Nissen, *La popolazione dell'Italia antica*; G. Beloch, *La popolazione dell'Italia nell'antichità*; E. Ciccotti, *Del numero degli schiavi nell'Attica*; A. Holm, *La produzione granaria della Sicilia nell'antichità*.
- C. Ampolo, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Einaudi, Torino 1997.
- M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece. 1785-1985*, Free Ass. Books, London 1987 [trad. it. *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, vol. I, *L'invenzione dell'antica Grecia. 1785-1985*, Pratiche, Parma 1991].
- A. Böckh, *Die Staatshaushaltung der Athener*, Berlin 1817, 1851² [trad. it. di E. Ciccotti, *L'economia politica degli Ateniesi*, Milano 1903].
- L. Canfora, *La storiografia greca*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Scuola Normale, Pisa 1983.
- F. Jacoby, *Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente*, in «Klio», 9, 1909, pp. 80-123 (= *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, a cura di H. Bloch, Brill, Leiden 1956, pp. 16-64).
- A. Momigliano, *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, vol. I, 1955; II, 1960; III, 1966; IV, 1969; V, 1975; VI, 1980; VII, 1984; VIII, 1987; IX, 1992.
- A. Momigliano, *La storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982.
- A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984.
- A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Nistri Lischii, Pisa 1985.
- G. Nenci, *Hecataei Milesii Fragmenta*, La Nuova Italia, Firenze 1954 (edizione commentata dei frammenti).
- G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi di storia antica*, Goliardica, Pisa 1958.
- G. Nenci, G. Vallet, *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Scuola Normale Superiore-Ecole Française de Rome, Pisa-Roma 1977 sgg. (il vol. XIV, che giunge a Regalbuto, è stato pubblicato nel 1996).
- L. Robert, *L'Épigraphie*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di Ch. Samaran, Gallimard, Paris 1961, pp. 453-97.
- H. Strasburger, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, in «Sitzungsberichte der wiss. Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt a. Main», V, 3, 1966, pp. 47-98 (= *Studien zur alten Geschichte*, vol. II, Olms, Hildesheim-New York 1982, pp. 963-1016).
- H. Strasburger, *Studien zur alten Geschichte*, 3 voll., Olms, Hildesheim-New York 1982-90.
- H. Strasburger, *Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung*, in *Historiographia Antiqua. Commentat. Lovanienses in honorem W. Peremans*, University Press, Leuven 1977, pp. 3-52 (= *Studien zur alten Geschichte*, vol. III, Olms, Hildesheim-New York 1990, pp. 169-218).
- A.J. Toynbee, *A Study of History*, 11 voll., Oxford University Press, London 1934-59.
- A.J. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1948.
- A.J. Toynbee, *Some Problems of Greek History*, Oxford University Press, London 1969.
- M.L. West, *Theogony*, Clarendon Press, Oxford 1966 (per le fonti orientali pp. 18-30; va vista la postilla bibliografica di C. Grottanelli, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I/1, cit., p. 262).